

الجزء الأول

من مجموعة الخواشي البهية * على شرح العقائد النسفية

المستمل على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني

وعلى حاشية المحقق ملا أحمد الجندي عليه مع منهواته وعلى حاشية العلامة

الخيالي عليه أيضاً وعلى حاشية الفاضل عبد الحكيم السيالكوتي على

الخيالي وعلى جامع التقارير على عبد الحكيم لبعض أفاضل المحققين

(جمع فيها خلاصة جميع التقارير التي كتبت عليها)

(قد اعتنى بتصحيحها جمع من أفاضل العلماء فصارت أصبح مطبع)

(نبيه)

ليعلم أن الترتيب هكذا وضعنا في الصلب الشرح لحاشية ملا أحمد منهواته عليها مفصلاً

بين كل منها بمجدول ووضعنا في الهامش حاشية الخيالي ملاحظين في كل صحيفة

موافقة البحث وبعد اتمام ما ذكر تأتي حاشية

عبد الحكيم وبهامشها جامع التقارير

(نبيه)

وبأني في الجزء الثاني حاشية قول أحمد على الخيالي مع منهواته وحاشية المرعشي على قول أحمد

والخيالي والشارح مع منهواته عليها وكذا حاشية العصام مع حاشيتي ولي الدين

والكفوي عليها وكذا حاشية شجاع الدين والمحقق الشريف كلاهما على الخيالي

— ناشر —

عبد الكريم

مكتبة إسماعيل ميزان ماركيت كوت

﴿خيالي﴾

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

أما بعد الحمد لمستأنهه * والصلاة على سيد رسله * وآله وصحبه موصحي سبله * فدونك أيها الساري هذا التبراس * كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المسكن الخفي * من شرح العقائد النفسية * أمليته أو ان الدعه * والاستراحة عن فتور المطالعة * سالكا فيه جادة الإيجاز * من غير نعية وإفاز * وحين ما حمت حول لجينه * ودرمت تزيين شينه وسينه * ألتقته الى خزانة من لا مثل له في العلي * وله المثل الأعلى * الصاحب الأعظم * والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات يطوى اليه كل فج عميق * ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق * باهت تيجان الوزارة بهامته * وحلل الامارة بقامته * ولى الأيادي والنعم * ومر بي أهل الفضل والحكم * آخذ أيدي العلماء والعلوم * ورافع ألوية الشرع المرسوم * حائز المسائر والمفاخر * وحاوي الرئاسات الاول والاخر * أول مدارج طبعه التقاد آخر مقامات نوع الانسان * وآخر معارج ذهنه الوقاد خارج

عن طوق البشر بل عن
حد الامكان
لوم يدل الوهم صيت جلالة
ما خيل طيف خيال سامي حاله
ناظورة الديوان آصف عصره
وهو العزيز الفرد في إقباله
محمود أهل الفضل طرأ كاسمه
وكفي به برهان حسن خصاله
بكماله في الأوج بدر كامل
بحر محيط زاخر بنواله
في كل علم عالم متبحر
في فن حلم عالم بحيماله
سبحان عي في فصاحة لفظه
معن بليغ البخل في إفضاله
الصائب الأفكار في نديره
الثاقب الآراء في أقواله
لناس يبذل ليس بمسك لفظه
فكأنما ألفاظه من ماله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿شرح العقائد﴾

الحمد لله

﴿ملا أحمد﴾

(قوله الحميد لله ^(١)) أردف التسمية بالتحديد لان الفعل ^(٢) لا يتم ولا يعتمد به شرعا

﴿متهوانه﴾

(١) في تعلق الحمد بالذات أولا ثم بالصفة ثانياً ليماء الى الاستحقاقين أعني الاستحقاق الذاتي والاستحقاق الوصفي * والاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق للذات البحث من غير مدخلة الوصف وملاحظته * وقد بفسر بالاستحقاق باعتبار جميع الصفات الكمالية * ونعقل الاستحقاق الذاتي بالمعنى الاول لا يخلو عن الصعوبة (منه عني عنه) (٢) أقول فيه نظر لانه لا يدل على الاراداف المذكور بل يدل على تصدير الكتاب بهما فقط وهو ظاهر عند التأمل اللهم الا أن يقال دلالة عليه تكون بمقارنته لواحد من الكتاب والاجماع والشروع (منه عني عنه)

تنزاحم الانوار في وجناته * فكانه متسرع بفضاله وهو الذي عم إنعامه وفشا * الوزير الكبير محمود باشا (مام)
أوضح الله غمرة الغرة بضيائه * ورفع علم العلم بإعلانه * ولا زال مورد إفضاله ماء مدين المسار رب * يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب * فان رفعه الى سماء القبول * فقد سعد كوكب الأمل في برج شرف الحصول * والله ولي الإعانة وكفى به وكيلاً * قال النارج النحرير * عامله الله تعالى بلطفه الخطير * بعد ما تين بالبسملة (الحمد لله) أقول في تعقيب التسمية بالتحديد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتنال الحديثي الابتداء * وما يتوهم من تعارضهما قد فوجع إما بحمل الابتداء على العرفي الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الإضافي كما هو المشهور * ولك أن تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشئ لا تنافي للاستعانة بشئ آخر أو للملاسة ولا يخفى أن الملاسة نعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز أن يحمل أحدهما جزأ ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن الابتداء آن التلبس بهما

مالم يبدأ بهما ^(١) لما ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله ^(٢) فهو أبتر ^(٣) وكل أمر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو أجزم ^(٤) ومعنى بدء الشيء بالشيء وأبدائه به جعل ما يبدأ به سابقاً ^(٥) على غيره في كونه متعلقاً للأمر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في بدء القراءة باسم الله فان أول ما يتعلق به القراءة هو اسم الله * أو جعله سابقاً على الأمر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في أركب وأرتحل باسم الله فان اسم الله سابق على الركوب والارتحال * ولهذا توهم التعارض بين ظاهري الحديثين اذ العمل بأحدهما يفوت العمل بالآخر ^(٦) * وأجيب عنه بوجوه ^(٧) أحسنها ^(٨) حمل الابتداء على الابتداء العرفي المتمد من حين الأخذ في التصنيف مثلاً الى الشروع في البحث * وأجاب الفاضل المحشي بحمل الباء على الاستعانة أو الملازمة فان الملازمة تم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية ^(٩) ويذكره قبل الابتداء بفصل فيجوز أن يحمل أحدهما جزأً ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون أن الابتداء آن التلبس بهما ^(١٠) ثم كلامه * ورد بوجوه

(١) ولوقيل ان الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لان الباء والاسم ليس شيئا منهما من أسماء الله تعالى * قلنا ان لفظ اسم مضاف الى الله ويراد به اسمه فذكر اسمه هنا لكن لا بخصوص بل بلفظ دال عليه مطلقاً ليدل على ان التبرك بجميع أسمائه وثلاثيهم اختصاصه باسم دون اسم وأما الباء فهو وسيلة الى ذكره فكانها من تيمنه * منه سلمه الله تعالى (٢) الاضافة بيانية أو لامية (منه رحمه الله) (٣) والمراد بالابتداء ما لا عقب له أي منقطع النسل كما ذكره بعض الافاضل * وقيل معناه ما لا نتيجة له * وأما في العرف فهو عبارة عما هو خارج عن حيز الانتفاع وهو مستلزم لما لا نتيجة له أي مالم يكن له شائبة التمامية وهو المراد بالاجزم وفي بعض النسخ اقطع أي ناقص أي ما كان له شائبة من التمامية فيكون حينئذ معنى حديثي الابتداء كل أمر اختياري عظيم عند الشرع لم يصدر بهما فهو لا عقب له ولا نتيجة له (منه) (٤) والمراد في الاصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصاً غير معتد به (جلي رحمه الله) (٥) والاجزم مقطوع اليدين من الجزم وهو القطع لامن الجذام وهو الداء المعروف (جلي رحمه الله) (٥) هذا اذا كان متعدياً بالباء وأما اذا كان متعدياً بنفسه كما في قوله تعالى (بدأنا أول خلق نعيده) الآية فمعناه الانشاء والخلق (منه عني عنه) (٦) اذ الابتداء الحقيقي المتبادر عند الاطلاق لا يتصور لكل واحد من الشيئين اللذين بينهما ترتيب زمني (منه سلمه الله تعالى) (٧) ومن جعلها ان يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشيئين معا بالبال * وفيه ان احضار الشيئين مما لا يتصور الا لواحد بعد واحد للمتجردين عن جلابيب البدن بالمرة * وكون أحدهما بالذات والآخر بالتبع ينافي للتسوية بينهما والحديث الوارد فيهما انما هو على نمط واحد بلا تفاوت أصلاً كما يقتضيه الحديث * وأيضاً ان التبرك يقتضي ان يكون عن قلب حاضر وتوجه تام (منه) (٧) (قوله بوجوه) منها حمل الابتداء بأحدهما على الحقيقي وبالأخر على الاضافي * والمراد بالحقيقي منهما ما أقاده قدس سره في حواشي المطول في معنى القصر الحقيقي والاضافي فليرجع اليه (منه) (٨) وجه الاحتمية ان هذا الجواب يوافق العرف (٩) قد يقال إن قصد التيسر والتبرك بشيء مستندع خروجه عن التيسر تأمل وأيضاً إن التبرك باسم الله يأتي من أن يجعل من جملة أجزاء التصنيف (منه) (١٠) (قوله أن الابتداء الخ) بالتأويل بأن يجعل الآتيان المتتاليان في حكم أن واحد (منه)

المتوحد بجلال ذاته

الاول (١) ان باه الملايسة تستدعي تلبس فاعل الفعل الذي في حيزه أو مفعوله بمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل ومن المكشوف البين ان ذلك يأتي وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية * والثاني ان كل واحد من التسمية والتحميد أمر زماني فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر زماناً فلا يتصور ان يكون آناً الابتداء أن التلبس بهما من غير أن يحمل الابتداء أمراً عرفياً وحينئذ (٢) فالجواب هذا لاذك * على ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو أدل على المقصود من حل الباء على الملايسة اعني التلبس باسم الله في إتمام (٣) التصنيف * والثالث ان الابتداء على (٤) وجه الجزئية لا يتصور في أكثر الصور كالذبح والاكل ولا يعد كل البعد (٥) ان يجاب عنه بحمل الابتداء على الحقيقي (٦) بناء على ان الابتداء باسم الذات المتي عن الصفات السكالية محقق للابتداء بالتحديد أيضاً حقيقة اذ هو في التحقيق اظهار الصفات السكالية ولا شك ان التغيرات الاعتبارية كاف في ورود حديثي الابتداء والعمل بهما * ومما ينبغي أن يعلم أنه لا بد أن تخصص (٧) الكلية المستفادة من الحديث لكلاً يتسلسل فليتأمل (٨) (قوله بجلال ذاته) أي عظمته يقال جل فلان اذا عظم قدره

قوله المتوحد بجلال ذاته (الظاهر أن الباء صلة المتوحد يقال توحد برأيه أي تفرد واستقل فعني التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجلية على نهج حصول الصورة * ومحتمل أن تكون للملايسة حينئذ صيغة التفعّل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم نحجر الطين أي صار حجراً بلا عمل ومدخل من الغير • ومنه التكون والتولد وإما للتكلف ولما استحال في شأنه تعالى بحمل على السكالات كما قيل في التكبر ونحوه فعني التوحد بجلال الذات الانصاف بالوحدة الذاتية أو الكاملة مع ملايسة جلال الذات

(١) وقيل أيضاً حل الباء على الاستعانة بعيد عن مقام الادب وأيضاً إن الملايسة تفيد كون الاسم مصاحباً وملايساً في تمام التصنيف بخلاف الاستعانة إذ الآلة من حيث هي لا تفيد الدوام وفيه بحث (منه) (١) والتلبس بالشيء فرع وجوده فالتلبس بهما في آن فرع وجودهما في ذلك الآن (منه) (٢) أي اذا كان الفعل لازماً فبإيه الملايسة تستدعي صدور الفعل عن الفاعل حال تلبسه بمجرورها نحو خرج زيد بمشرفته أي متلبساً بقبيلته واذا كان متعدياً يستدعي تعلقه بمفعوله حال تلبسه بالمجرور ونحو اشترت الفرس بسرجه أي متلبساً بسرجه فمقتضى بيه الملايسة التغيرات وصحة الانفكاك من المفعول والمجرور وأيضاً على تقدير وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية لا يكون فائدة لبرادها أما اذا قال أحد اشترت الفرس بسرجه كان لبرادها فائدة واضحة وهي تلبس الفرس بالمرج وصحة انفكاكه عنه حين وقوع الشراء له وأما اذا قال اشترت الفرس برأسه فلا فائدة لبرادها كما لا يخفى (٣) قوله في إتمام التصنيف وذلك لان الامر وان كان كذلك بحسب الحقيقة لكنه خلاف العرف لان من أتى بالتسمية لا يقال له حامد عرفاً (منه) (٤) وقد يقال ان الاخذ بطريق الجزئية يتناقض ما اتفق عليه في ترجيح حل الباء على الملايسة على الحمل على الاستعانة من أن الاول يفيد مصاحبة الاسم في تمام التأليف دون الثاني (منه) (٥) وجه البعد انه وان كان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه مخالف للعرف واللغة لان من أتى بالتسمية لا يقال له حامد عرفاً وفيه نظر لان الحمد العرفي على ما ذكره في شرح المنطالع يتحقق في ضمن التسمية جلبي على التلويح (٦) وأنت خير بان الابتداء الحقيقي لا يتصور بالتسمية وحدها بل ولا بالحرف الاول منها أيضاً كما لا يتصور بهما معاً كما أشرنا اليه في الحاشية السابقة (منه) (٧) بأن برادها لا يراعى ما يلاحظ بالذات ويقصد بالابتداء ولا يحمل وسيلة الى ابتداء أمر آخر (منه) (٨) يحتمل أن يكون إشارة الى أنه لا حاجة الى تخصيص السكالية لان الابتداء بها للتبرك والتسمية متبركة بنفسها مثل كون الضوء مضيئاً بنفسه (٩) متعلق بالتوحد ولا بعد في أن يتعلق بالحمد بأن يكون محمداً عليه أوبه وان كان أبعد منه ووجه تقديم السلبية على الثبوتية وتقديمها على الكيفية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه)

وكمال صفاته * المتقدس في نعوت الجيروت

ولعل التفسير بالتزعم من سمات التقصان والصفات السلبية بناء على أنه غاية العظمة * ومعنى التوحد التفرد والامتياز وعدم شركة الغير له في صفة الجلال * وقد يقال التفرد بالجلال المضاف الى ذاته تعالى ليس بكال اذ كل شخص يتفرد بصفته المختصة به ولا تجاوز غيره لامتناع قيام الصفة ^(١) الواحدة بالشخص بالجلال * وقد يجاب عنه بان الاضافة لقصد التعظيم ^(٢) دون التخصيص ^(٣) كما يقتضيه المقام * والقول بان قوله بجلال ذاته على نهج حصول الصورة ليس على ما ينبغي ^(٤) كما لا يخفى ^(٥) (قوله وكال صفاته ^(٦) الظاهر انه أراد بالصفات الصفات الثبوتية ^(٧) كالم والقدرة وبكاملها دوامها وثباتها وعدم تاهها ومن المكشوف اليين ان صفات غيره تعالى خالية عن تلك الكمالات فيكون متفردا بذلك الكمال ^(٨) كما انه متفرد بنفس الصفات ^(٩) (قوله المتقدس في نعوت الجيروت) المتقدس التزعم والجيروت مبالغة في الجير

(١) قوله رحمه الله لامتناع قيام الصفة اذ لو قامت بالجلالين يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي لما تقرّر في موضعه ان المحل المعين علة تامة لما تخل فيه (نظم الفرائد) * الفرق بين العظمة والجلال والكبرياء على ما فهم من كلام الفزالي في شرح أسماء الله أن الكبرياء يرجع الى كمال الذات والجلال الى كمال الصفات والعظمة الى كمال الذات والصفات جميعاً (٢) أي تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله (منه) (في حق المسجد الحرام وفي حق ناقة صالح عليه السلام) (٣) قوله دون التخصيص ردّاً على كل من قال بالمشاركة في الذات والتمايز انما هو باعتبار الصفات من أرباب الحال ومن قدماء المتكلمين (منه) (٤) أما انظراً فلأنه حمل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة * وأما معنى فلان المراد من الذات في قوله الذات الجلية إما الماهية الكلية أو الشخصية وعلى أي حال لا يفيد التمدح اذ بعض الاشياء متفرد بماهية كلية كالشمس وكل متفرد بذاته الشخصية (منه) (٤) اذ على ذلك التقدير يكون المعنى المتفرد بذاته الجلية أي لا يكون ذاته الجلية أمراً مشتركاً بين الكثيرين فلا يكون كمالاً أيضاً * الا أن يقال ان الذات هنا بمعنى الحقيقة لا بمعنى الهوية فلا مزية في كونه كمالاً (منه) (٤) لانه يوم تشبيه جلال الذات بحصول صورة الشيء وان لم يكن في الحقيقة تشبيه الا في العبارة لان المراد من قوله على نهج حصول الصورة تشبيه العبارة بالعبارة في كونها من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا تشبيه جلال الذات بحصول الصورة في المعنى تأمل (لكتابته عني عنه) (٤) لان المراد بذاته تعالى اما الماهية الشخصية أو النوعية وعلى التقديرين لا يكون كمالاً (منه) (٥) وجه عدم الخفاء من وجوب * أحدهما المدول عن ظاهر العبارة والثاني انه يتوهم من ذلك تفرد الله تعالى في الذات الجلية دون الصفات الجلية وهو خلاف الظاهر (منه) (٦) اسناد التفرد الى كمال الصفات دون أنفسها لا يخلو عن الاشعار بالاشتراك المعنوي كما هو المشهور * ويحتمل أن يراد بكال الصفات كمالها في أنفسها اذ لم يشاركه غيره في نفس الصفات الإيجاب الاشتراك اللفظي كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق (منه) (٧) ويقال لها الصفات الحقيقية كما يتبادر عند الاطلاق في السننهم ويؤيده اضافة الكمال اليها (منه) (٨) فكان الاشتراك بين علم الله وبين علم الخلق وكذا في سائر الصفات الثبوتية لفظياً كما ذهب اليه بعض أرباب التحقيق تأمل (منه) (٩) لان نفس الصفات قديم في الواجب وحادث في الممكنات (منه)

عن شوائب النقص وسماهته * والصلاة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته *

وهو القهر^(١) كما ان الملوك مبالغة في الملك . هذا ان حل على المعنى المصدري والا^(٢) فمحمول على الصفات الفعلية على ما يستدعيه حمل الصفات على الصفات الثبوتية والجلال على السلبية . ونعوت الجبروت هي الخلق والايجاد والترزيق وغير ذلك من الصفات الفعلية ويحتمل أن تكون من قبيل اضافة صفات الذات الى وصفها لكنها في تلك الصفة فكانها نفس الجبروت فاضيف ما لها اليها قصد المبالغة^(٣) ويحتمل أن تكون بياية وفيه مبالغة أيضا كما لا يخفى (قوله عن شوائب النقص الخ) الشوب الخلط والسمة^(٤) العلامة (قوله والصلاة الخ) لما كان لدينا^(٥) عليه الصلاة والسلام بهديته لنا الى سواء الصراط من لا يمكن احصاؤها كما ان الله تعالى نعم لا يتصور استقصاؤها قرن الصلاة عليه عليه السلام بالتحديد امتثالا لامره^(٦) وقضاء لبعض حقوقه (قوله المؤيد^(٧) بساطع^(٨) حججه الخ) الساطع الجلي يقال سطع الصبح اذا ارتفع . اراد بالاول^(٩) آيات القرآن وبالثاني ما عداها من بواقي^(١٠) المعجزات أو بالعكر . ويحتمل عطف التفسير والمراد بالحجج أدلة النبوة دون الألوهية^(١١) فلما نسب حينئذ كون الضمير للنبي عليه السلام فاذا ذكره الفاضل المحشي أن الاول كون الضمير لله تعالى ليفيد^(١٢) أن آية

(قوله بساطع حججه)
الاولى كون الضمير لله
تعالى ليفيد أن آية نبينا أعظم
من آيات سائر الأنبياء
وبجوز أن يكون لمحمد
فساطع حججه من قبيل
أخلاق نبياب

(١) . وقيل من الجبروت معنى الإصلاح أي المصلح لامور الخلائق * وقيل من الجبر بمعنى الاكراه أي الجبر خلقه وحاملهم على ما يريد فوجه بالمنعنيين الى صفة تعلية * وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنه بمعنى انتفت عنه صفات النقص وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا * وعلى كل من التقادير فاضافة نعوت الى الجبروت بياية كما ذكره في أصل الحاشية * والاحسن أن يراد من الجبروت العظمة ومن نعوت جميع الصفات السلبية والثبوتية المقابلة لها حتى يكون اثبات القدس في جميع الصفات غير مختص بالفعلية ان كان له وجه كما لا يخفى (منه) (٢) أي ان لم يحمل على المعنى المصدري فنعوت الجبروت محمولة على الفعلية ووجه تقديم السلبية على الثبوتية وتقديمها على الفعلية ملاحظة ترتيب البحث وله وجه آخر كما لا يخفى (منه) (٣) حيث أضاف الجمع الى المفرد (منه) (٤) ففيه مبالغة لان العلامة أعم من الخلط ففي العام بعد في الخاص من باب الترتي (منه) (٥) النبي انسان بعنه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام والرسول كذلك أيضاً أو أخص منه وهو انسان يكون له كتاب ووجه اختياره على الرسول على تقدير كونه أخص منه فدلالة على أنه عليه السلام يستحق الصلاة والسلام عتبة النبوة ويعلم منه استحقاقه بمرتبة الرسالة بالطريق الاولى أو للاشارة الى استحقاق كل نبي لها تدبر (منه) (٦) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما (منه) (٧) انما قال المؤيد مع ان الحجج أدلة الانبياء تنبها على ان ثبوته ساطع جلي لا يحتاج الى البيان وما ذكره في صورة الحجج للتأييد دون الانبياء (منه) (٨) الباء للسببية ويحتمل الملازمة (منه) (٩) أو اراد بأحدها البراهين العقلية وبالأخر التقليدية { منه } (١٠) كالشفاق القمر وسجود الشجر (منه)

(١١) لكن بقي ان الدلالة في أمر التأييد والانبياء بالبينات والحجج فبالعكس (منه)

(١٢) لا يبعد أن يقال كون الضمير لله تعالى أولى ليفيد أن آية النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على النبوة ليست من عنده بل من عند الله البهجة بدون المدخلة منه صلى الله عليه وسلم ليفيد أنها خالية عن شائبة النقص ومداخلة الوهم (منه)

وعلى آله وأصحابه هداة طريق الحق وحاميه ﴿ وبعد ﴾ فان

نبينا عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس على ما ينبغي * وأيضاً ان مجرد كون الضمير لله تعالى لا يفيد مادعاء وان كان الامر كذلك في نفس الامر اذ آيات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام أيضاً حجج الله وليست من عند أنفسهم (قوله وعلى آله ^(١)) وأصحابه) هما يستعملان استعمال المترادفين وقد يخص الآل باهل البيت ولما كان الآل والأصحاب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين مشاركين له عليه الصلاة والسلام في هدايتنا بإبلاغ الشريعة وحفظها أردفهم إياه وأتبعهم في التصلة وبه أشار بقوله هداة طريق الحق (قوله هداة طريق الحق) الاضافة تختمل وجوها (واعلم) ان الشارح في ضمن خطبة كتابه أشار الى ^(٢) مقاصد الفن على الوجه الذي ورد فيه من مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة رعاية لزراعة الاستهلال ^(٣) وقد يناقش ^(٤) فيه بان الامور المذكورة مطردة في أوائل جميع الكتب من كل فن من العلوم الاسلامية فكيف تتحقق الإشارة بمجرد ذكرها من غير مزيد ^(٥) اختصاص به (قوله وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما اجراء للموهوم مجرى المحقق والواو محط لمطف القصة ^(٦) على النصة والعامل في الظرف ما فهم من السياق أعني أقول . أو على تقدير أما في نظم الكلام

(قوله وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما أو على تقديرها في نظم الكلام بطريق تمويض الواو عنها بعد الحذف * على أنه لا يمنع من اجتماع الواو مع أما كما وقع في عبارة المفتاح في أواخر فن البيان

(١) وفي توسيطه بين النبي وآله بعلي كما هو دأب أهل السنة والجماعة رد على الشيعة فانهم منعوا منه (منه) (٢) واعلم ان في درج أسماء الكتب في الخطبة بلان تكلف مزيد نحسين للكلام البليغ كما أدرجها الشارح في هذه الخطبة كالهدي والتفسيح والتوضيح والتحقيق والمقاصد والتهديد والفوائد * وكون البعض من أسامي كتب هذا الفن دون البعض غير قادح * لكن في الدرج فيما نحن فيه تأمل ولقد أعجب المحقق الرازي في خطبة شرح المطالع حيث أتى في بيان أوصاف المطلق بذكر كتبه المتبررة المشهورة على وجه لا يحوم حوله شائبة تكلف (منه) (٣) براعة الاستهلال أن توضع اليد فوق الحاجب لطلب الهلال وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسباً للمقصود (٤) يقال برع زيد على أقرانه أي فاق (منه) (٥) هذه المناقشة انما ردلو كان براعة الاستهلال عبارة عن جعل الدباجة مشتملة على الإشارة الى مقاصد الفن والدلالة عليها وأما اذا جعل عبارة عن جعل الابتداء مناسباً للمقصود سواء دل على مقاصد الفن أو لا فلا (منه) (٥) أي من غير زيادة اختصاص الامور المذكورة بذلك الكتاب (نظم الفرائد) (٦) تحقيقه على ما أقاده قدس سره في حواشي الكشف أن عطف القصة على النصة ليس من جملة عطف الجملة على الجملة لبطالان المناسبة المصححة لمطف الثانية على الاولى بل من عطف جملة متعددة مسوقة لفرض على مجموع جملة أخرى مسوقة لفرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الفرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين (منه) (٦) والجامع أن ما سبق تمهيد للتأليف واللاحق بيان لسببته * أي الجامع بين القستين حتى يصح عطف أحدهما على الاخرى هو ذلك * ويمكن أن يقال المناسبة المصححة للتمويض كون كل واحدة منهما للاستئناف في الجملة (منه)

مبنى علم الشرائع والاحكام * وأساس قواعد عقائد الاسلام

والفناء قرينة لوجودها والواو مزيدة بعد الحذف تعويضا ^(١) وتزيينا (قوله مبنى علم الشرائع والاحكام الخ) اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشرعية ولا الاحكام والشرع * والشرعية ما شرعه الله لعباده ^(٢) أي أظهره وبينه وحاصله الطريقة المعهودة ^(٣) الثابتة عن النبي عليه السلام وهي تم الاصول والفروع * والاحكام شائعة في الفروع ^(٤) (قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الاساس * والعقائد المسائل التي يقصد بها نفس الاعتقاد ^(٥) دون العمل * والاسلام هو الدين ^(٦) المنسوب الى نبينا عليه الصلاة والسلام وهو الوضع الآلهي السائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات * والمراد بالقواعد الكتاب والسنة لان العقائد مالم تستنبط منهما لم يعتد بها وهما ^(٧) يتوقفان على المسائل الكلامية اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الكتاب والسنة فالمسائل ^(٨) الكلامية من حيث الاعداد موقوفة عليهما وهما يتوقفان عليهما من حيث الذات ولا شك ان الموقوف عليه من حيث الذات أشد وأقوى من الموقوف عليه من جهة الوصف ^(٩) ولهذا جعل علم الكلام رئيس الشرع والشرعية دون العكس * وقد تحمل القواعد على المعنى المصطلح أعني المسائل الكلية التي تصلح لكبروية الشكل الاول ویراد بها المسائل الاصولية اذ استنباط العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها موقوف على المسائل الاصولية كما يتوقف استنباط المسائل الفرعية العملية منها عليها

(قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهي الاساس وأساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية في هذه القرينة ترقى في المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار

(١) وعلى هذا لا يجوز الجمع بينها وبين أما هذا اذا كانت للاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور المتعارف وأما اذا قصد ضبط باجمال بعد التفصيل فيكون بمنزلة أن يقال وبالجملة . والواو حينئذ للمعطف فيجوز الجمع بينها وبين أما وفائدة أما تأكيد مضمون الكلام * وما وقع في الفتح من قوله وأما بعد فان خلاصة الاصلين من قيل الثاني ويؤيده قوله خلاصة (٢) الظاهر ان المراد به المعنى الاضافي * ويحتمل أن يكون مراده المعنى اللقبى مثل أصول الفقه ولا يبعد جعل الاضافة بيانية (منه) (٣) والشرعية في الاصل هي الطريقة الظاهرة التي توصل الى الماء * شبه بها الدين لانه طريق يوصل الى ما هو سبب الحياة الابدية كما ان الماء سبب الحياة الفانية الدنية الدنيوية (منه) (٤) الظاهر من الطريقة المعهودة نفس ما ورد من الرسول صلى الله عليه وسلم بعينه سواء كان من الادلة الشرعية أو الاحكام الاعتقادية أو العملية (منه) (٥) بل هي حقيقة عرفية (منه) (٦) وقد يراد بالقواعد المسائل الاصولية الكلية وبالاساس الكتاب والسنة وبالعقائد المسائل الكلامية ويعطف الاساس على علم الشرائع (منه) (٧) وهي المسائل الكلامية (منه) (٨) قوله هو الدين الخ) وقد يراد به ما يعم الاديان كلها (منه) (٩) الكتاب والسنة يتوقفان على المسائل الكلامية لانهما يتوقفان على ثبوت الصانع وصفاته اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الشرع والشرعية وثبوت الصانع وصفاته هو الكلام ينتج أن الكتاب والسنة يتوقفان على الكلام (منه) (١٠) دفع سؤال كانه قيل يلزم من كون الكلام أساس أساس العقائد أساسية الشيء لنفسه * ودفعه ظاهر من تقريره (منه) (١١) اذ الاحتياج اليها باعتبار موضوعها كاف لكونها محتاجا اليها وأساساً واصلاً كما أن احتياجها من حيث الموضوع كاف في كونها محتاجاً وفرعاً له (منه)

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام *

والمسائل الاصولية متوقفة على علم الكلام لما مر آنفاً وفيه ^(١) تردد والظاهر عدم التوقف ^(٢) وقد براد ^(٣) بالقواعد المسائل الكلامية الكلية وبالعقائد الجزئية المندرجة تحت الكلية وبالاساس الكتاب والسنة ويعطف قوله واساس الخ على علم الشرائع وفيه ^(٤) بعد ^(٥) كما لا يخفى * قال الفاضل المحشي ويمكن أن يقال أساس العقائد أداتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على أن مباحث النظر جزء منه على ما هو المختار * ثم كلامه * ولاخفاء في أن هذا لا يفيد مدح كلام القدماء إذ ليس مباحث النظر جزءاً منه ^(٦) في كلامهم والكلام في مدح الكلام مطلقاً بل الانسب أن يكون في مدح كلامهم إذ المصنف منهم * وأيضاً أن المبين في هذا الجزء ما يعرض ^(٧) للمبادي دون المبادي أنفسها وأعلى العلوم ما بين فيها أنفسها دون ما يعرض لها والا لزم كون المنطق أعلى من العلم الإلهي ولم يقل به أحد * وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه ^(٨) بل نقول هذا في الحقيقة جعل أدنى العلوم الفلسفية أعلى العلوم الإسلامية ورئيسها ^(٩) إذ مباحث النظر نفس المنطق غير أنهم جعلوا المنطق جزء علم الكلام لثلا يحتاج أشرف العلوم الإسلامية إلى الخارج عنه ومن البين أن مجرد جملة جزء لا يخرج عن هذه الحقيقة * وأيضاً يلزم منه كون علم الاصول أيضاً رئيس العلوم إذ مباحث النظر جزء منه عند الشيخ ابن الحاجب بل كون أضف العلوم أشرفها إذ استنباط بعض المسائل الكلامية موقوف على العلوم العربية فليتأمل ^(١٠) (قوله للنجي عن غياهب الشكوك ^(١١) وظلمات الاوهام ^(١٢)) من قبيل لحن الماء * الفيهاب جمع الضباب وهو ما اشتد سواده ووجه تخصيص الضباب بالشك زججان الشك على الوهم

(قوله هو علم التوحيد والصفات) أي علم يعرف به ذلك فالمراد هو المعنى الإضافي ويمكن أن يراد المعنى اللقي فنسبة الوسم إلى الكلام لكونه أشهر وقوله المنجى عن غياهب الشكوك إشارة إلى فائدة من فوائد الضباب ما اشتد سواده فلزججان الشك على الوهم أضاف الضباب إليه والظلمة المطلقة إلى الوهم

(١) أي في توقف الاستنباط والظاهر عدم التوقف وأما توقف الاصول على الكلام فالظاهر التوقف (منه) (٢) بمحتدل وجهين * أحدهما عدم التوقف في توقف العقائد على المسائل الاصولية وفي هذه الصورة يكون جواباً عن قوله وفيه تردد * وثانيهما أنه لا شك في عدم توقف العقائد على المسائل الاصولية فيثبت يكون لتقوية قوله وفيه تردد (منه) (٣) ولا يبعد أن يراد بالقواعد حينئذ الكتاب والسنة لاشتمالها على المسائل الكلية (منه) (٤) أي في كون القواعد عبارة عن المسائل الكلامية بعد إذ لا يتصور الاصل والفرع في أكثر المسائل الكلامية (سمع) (٥) أي في عطف أساس الخ على علم الشرائع بعد بل الكلام في محته (منه) (٦) إذ الظاهر عطفه على مبنى الخ (منه) (٧) ومن هذا ظهر لك أن كون مباحث النظر جزءاً منه منكر جداً فضلاً عن كونه مختاراً (منه) (٨) من الصحة والفساد (منه) (٩) أعني الحواشي المضدية (منه) (١٠) وليس كذلك بل خادمها كما صرح به الشيخ (منه) (١١) وجهه أنه يكفي في الترغيب حصول مدح الكلام في الجملة بل حصول مدح كلام القدماء أيضاً لانه المقصود بالذات في كلام التأخرين (منه) (١٢) لا يبعد أن يراد بالشكوك والاهام التشكيكات والشبه الباطلة والادلة العقلية الغير المؤيدة بالكتاب والسنة إذ هي لا تخلو عن مداخلة الوهم واحتمال النقيض ما لا وان لم تحتل حالاً فكأنها شكوك وأوهام كسراب بقية يحسب الظمان (أي العطشان) ماء بخلاف المؤيدات فلها لا يحوم حولها شائبة الوهم (منه) (١٣) لو أريد بالوهم القوة المدركة لكان له وجه كما لا يخفى (منه)

وإن المختصر المسمى بالعقائد للإمام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسي *
أعلى الله درجته في دار السلام * يشتمل^(١) من هذا الفن^(٢) على غرر الفرائد * ودرر الفوائد في
ضمن^(٣) فصول^(٤) * هي للدين قواعد وأصول *

ذ الشك أقرب من العلم لتساوي الطرفين^(١) بخلاف الوهم اذ هو الجانب المرجوح * ولعل
الشك والوهم كناية عن العقائد الفاسدة المتفاوتة قرباً وبسداً الى مرتبة اليقين * أو عن مرتبة
التقليد اذ به يرتقى من مرتبة التقليد الى مرتبة التحقيق واليقين (قوله وإن المختصر الخ) شروع في
مدح ما قصد شرحه بعد الفراغ عن مدح الفن (قوله الهمام)^(٢) هو الملك المعظم أشار به الى نفاذ
حكمه ورأيه فيما بين علماء الاسلام وانقيادهم له في كل ما استقر رأيه عليه (قوله نجم الملة^(٣) والدين)
هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اذ الوضع الالهي الذي مر ذكره دين من حيث انه بطاع
ويتقاد له وملة من حيث انه يجمع عليه . وقيل من حيث انه يملئ ويكتب . وشرع من حيث انه
أظهره الشارع وناموس من حيث انه أوحى الله به الى الانبياء عليهم السلام بواسطة الملك المسمى
بالناموس (قوله في دار السلام) أي الجنة سميت بها إما لسلامة أهلها من كل ألم وآفة وبلية
أو لحبي . بعضهم بعضاً فيها بالسلام أو لانه من أسماؤه تعالى أضيفت اليه تشريفاً . ويظهر منه
أن المراد به هو المعنى الإضافي (قوله على غرر الفرائد) الفرر جمع غرة بالضم وهي في الاصل
بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء أوله وأكرمه * والفرائد جمع الفريدة وهي
الدرة الكبيرة وفرائد الدرر كبارها (قوله في ضمن فصول) هي الالفاظ الدالة على المعاني
والمسائل التي يتفرّد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن . وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها

(قوله نجم الملة والدين)
هاتحادان بالذات ومختلفان
بالاعتبار فان الشريعة من
حيث انها تطاع دين ومن
حيث انها تملئ وتكتب
ملة والاملال هو بمعنى
الاملاء وقيل من حيث
انها يجتمع عليها ملة (قوله
في دار السلام) أي الجنة
سميت بها لسلامة أهلها
من كل ألم وآفة ولان
خزنة الجنة تقول لاهلها
سلام عليكم طيبم فادخلوها
خالدين ولان السلام اسم
من أسماؤه تعالى فأضيف
اليه تشريفاً ومعنى هذا
الاسم هو الذي منه وبه
السلامة فوجه تخصيص
هذا الاسم بالاضافة ظاهر

(١) ولا شك أن الاقرب الى الحق أصعب دفناً وازالة من الابد (منه) (٢) الهمام
بالفارسية كمي بزرگ والمقصود بيان علو درجة المصنف في العلوم الاسلامية (منه) (٣) والملة
إما من ملئت الثوب بمعنى خطته أو من أمّلت الكتاب بمعنى أمليته وفي كل منهما معنى الجمع
(منه) (٣) والملة ما شرع الله لعباده على لسان الانبياء من أمّلت الكتاب اذا أمليته كذا في
تفسير القاضى (منه) (٤) (قال الشارح يشتمل) اشتغال الدال على المدلول أو الشكل على البعض
(٥) قوله من هذا الفن متعلق بقوله غرر الفرائد وتقديم الجار والمجرور للحصر تأمل (٦) قوله
في ضمن متعلق بفرر الفرائد أي يشتمل هذا المختصر من هذا الفن على غرر الفرائد التي هي في
ضمن فصول أي في ضمن الالفاظ الدالة عليها وهذا كناية عن أن كل واحد من غرر الفرائد
يصلح لان يحمل فصلا على حدة بأن يكون فائدة كل مسئلة من هذا المختصر مقدار فائدة تحصل
من الفصل الذي هو مشتمل على غير المسائل مثلاً وقوله هي يجوز أن يكون راجعاً الى غرر الفرائد
وأن يكون راجعاً الى فصول باعتبار ما في ضمن فصول أي تلك الالفاظ باعتبار الدلالة عليها قواعد
للدن (منه) (٧) (قال فصول) الفصول جميع فصل بمعنى الفاصل بين الحق والباطل أو بمعنى
المفصول أي الممتاز واتمّاعه عن كل لفظ من الالفاظ الدالة على مسئلة من مسائله بالفصل دلالة على
ان كل لفظ من هذا المختصر بمنزلة فصل وباب بماعده (منه)

(قوله طاولا كشح المقال) الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجر مجموعها بدل من الطرفين أو بيان لها ولما تعدد المتنوع معني أجرى الأعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على أنهما خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا (١١) العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا

تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسي باعتبار تضمنه معنى بحسني لانه خبر أيضاً * ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكيل لا الاخبار عنه تعالى

وانشاء نصوص * هي اليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التفتيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت أن أشرحه شرحاً يفصل بجملة * وبين معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع توجيه للكلام في تفتيح * وتنبه على المرام في توضيح * وتحقيق للمسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل إثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاولا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادي الى سبيل الرشاد * والمسؤل لئيل المصمة والسداد * وهو حسي ونعم الوكيل

بانه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على الفصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ورده بعض الفضلاء أيضاً بانه يجوز أن يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه أي وهو نعم الوكيل فتكون اخبارية كالاولى * ثم قال وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيأله محل من الاعراب وبدل عليه قطعاً قوله تعالى (قالوا احسبنا الله ونعم الوكيل) لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو أن يقال تقديره وقلنا نعم

قواعد الدين (قوله وانشاء نصوص الخ) عطف على قوله في ضمن فصول وهي الالفاظ التي هي قطعية الدلالة على المعاني المقصودة منها . وتلك الالفاظ باعتبار الدلالة على اليقين أي المتيقن يعني المسائل المتيقنة جواهر وفصوص أي خيار . وفص الشيء صفوته وخلاسته * والظاهر انه أراد بالفصول والنصوص عبارات المختصر * ويحتمل أن يراد بهما الكتاب والسنة أو البراهين القطعية (قوله فحاولت الخ) رتب بالغاء اشارة الى أن ما بعدها مسبب عما قبلها (قوله طاولا كشح المقال) حال من المستكبر في أشرحه وكذا قوله ومتجافياً * الكشح الجنب والطي القطع وهو كناية عن الاحتراز عن الاطالة والاملال^(١) (قوله ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد^(٢)) التجافي التباعد والاقتصاد التوسط والطرفان عبارة عن الاطناب وهو الزيادة على قدر ما يتضح به المراد والاخلال وهو النقصان عن القدر المذكور (قوله الاطناب والاخلال) بالجر بدل من طرفي وبالرفع خبر مبتدأ محذوف ويحتمل النصب بالفعل المقدر (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) قال الفاضل الحنفي رحمه الله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بأن الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسي باعتبار تضمنه معنى بحسني لانه خبر أيضاً * ثم كلامه * وقوله وكذا على حسي الخ يريد به أن عطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمنه معنى بحسني لكنه في المال عطف الانشاء على الاخبار * ثم أجاب الفاضل الحنفي عنه بأنه يرد عليه أن المراد بالجملة الاولى انشاء التوكيل لا الاخبار عن الله تعالى بأنه كاف وهو ظاهر * وأيضاً يجوز أن يعتبر عطف القصة على الفصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * ثم كلامه * وقد يقال ان مقصود الشارح ثمة ليس الرد والقدح في التركيب^(٣) بل تحقيق توجيه العطف وتبيين طريق التركيب وأن كان ظاهر عبارته ناظرأ اليه اذ قد نقل عنه في حواشيه هكذا * المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وأيضاً أن مقصود الشارح ليس رد هذا التركيب مطلقاً . كيف وقد أشار في شرحه للكشاف عند الكلام على قوله (١) الاملال ايصال الاملال (منه) (٢) عملاً بمقتضى الحديث النبوي خير الامور أوسطها (منه) (٣) قوله ليس الرد الخ بل غرضه هو التنبه على انه لا بد من التأمل للتوجيه (منه)

الوكيل وليس هذا مختصاً بما بعد القول لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله * ويرد عليه انه يحتمل أن تكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم * ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدأ في المعطوف يكون اخباراً كالمعطوف عليه

﴿ اعلم ﴾ أن الأحكام الشرعية

تعالى (بالقنارد ولا نكذب بآيات ربنا) الآية إلى جواز عطف الاخبار على الانشاء باقتضاء المقام^(١) وفي مباحث الفصل والوصل باعتبار عطف القصة على القصة استحسنة ونص في أوائل أحوال المسند على جواز لبث زيدا قائم وعمر منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى فكيف يتصور منه أن يردده ويقدر فيه وانما مقصوده^(٢) هو الرد والقدر الزاما على المصنف^(٣) لانه لا يسلم صحة مثل هذا التركيب (قوله اعلم^(٤) أن الأحكام الشرعية) أي المأخوذة من الشرع^(٥) كالكتاب والسنة والاجماع سواء كان ذلك الاخذ لاجل الاعتداد من غير أن يتوقف أثباته عليه ويستقل العقل بأثباته كأكثر المسائل الكلامية أو لاجل الانبات بأن لا يستقل العقل بأثباته ولا يكون له طريق للانبات سوى الشرع كالمسائل المينة في علم الفقه * وانما قلنا كأكثر المسائل الكلامية لان البعض منها كمسئلة الرؤية^(٦) والحشر الجسماني وما يتعلق به * ومسئلة السمع والبصر وكالكلام عند البعض عما لا طريق له سوى الشرع ولهذا لم يثبت الحكماء * واعلم أن الحكم في العرف يطلق على نسبة أمر إلى آخر^(٧) إيجاباً أو سلباً^(٨) وفي اصطلاح المنطقي على ادراك تلك النسبة وعلى النسبة الحكمية وعلى المحمول^(٩) وفي اصطلاح الاصولي على خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير^(١٠) * والاقرب هو الاول^(١١) ثم الثاني وأما الخامس فقال الفاضل المحشي انه غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته^(١٢) ثم كلامه * وفي لزوم ما ادعى لزومه^(١٣) تأمل

(قوله اعلم أن الأحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً وادراك وقوع النسبة أو لا وقوعها وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير كالوجوب والاباحة ونحوها وهذا الأخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية اللهم الآن يحمل على التجريد في الاول أو التأكيدي في الثاني أو يجعل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجه ظاهر أو الثاني فيثبت يحمل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلاً لا يتوقف على الشرع لكن الأحكام الاعتقادية انما يمتد بها اذا أخذت من الشرع

(١) حيث قال ليس عطفاً على نرد فيدخل تحت التثني ويكون المعنى لبثنا لا نكذب بل هو عطف على التثني عطف اخبار على انشاء وهو جائز باقتضاء المقام (منه) (٢) أي مقصود الشارح من رد هذا العطف في بعض كتبه (منه) (٣) (وقوله المصنف) أي صاحب التلخيص (منه) (٤) من هنا شروع في بيان باعث تدوين العلوم وتمييد وتوطئة (منه) (٥) أي ما يكون على قانون الشرع وأوزانه أو متعلقاً به كعطف الاحوال بالموضوعات فيدرج فيه علم أصول الفقه وعلم التفسير والحديث بلا شبهة (منه) (٦) أي وجوب الرؤية في الآخرة (منه) (٧) (قوله نسبة أمراً إلى) أي على وجه الاذعان (منه) (٨) أي نسبته إليه بالإيجاب والسلب وبه صرح المحقق الفنازاني في التلويح * وأنت خير بأن ما وقع في الرسالة الشمسية من أن الحكم اسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً صريح في أنه عبارة عما هو مصطلح المنطق كما صرح به المحقق الرازي في شرحها وبين الكلامين تدافع * والتوفيق أنه ان فسر الاسناد بالنسبة على ما في التلويح فعر في وان فسر بالادراك كما في الرسالة فصطلح ومع هذا لا يخلو عن سماجة (منه) (٩) وقوله وعلى المحمول (أي المنسوب إلى الموضوع) (منه) (١٠) معنى الاقتضاء طلب الفعل من المكلف مع المنع من الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو التندب أو طلب الترك مع المنع من الفعل وهو النهي ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف كذا في التلويح (منه) (١١) (قوله والاقرب هو الاول) وان لم يكن الرابع أيضاً ليس بأبعد كالتالث (منه) (١٢) من الاحوال المينة في علم الفقه (منه) (١٣) (قوله ما ادعى لزومه) لا مطلقاً بل من حيث الصحة والفساد والحل والحرمة والاباحة والكراهية (منه)

(قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان أريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر (١٣) وانما لم يشتر التعلق بنفس العمل

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية

(قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) أراد بالعمل فعل المكلف وبالكيفية الاحوال والاعراض الذاتية المينة في علم الفقه أو تصحيح العمل والايان به على الوجه الذي أمر به الشارع (١) وانما زاد لفظ الكيفية ولم يقتصر على العمل كما اقتصر عليه في شرح المقاصد دلالة وإرشاداً على أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه وفيه (٢) نظر (واعلم) أن تعلق الاحكام بكيفية العمل اما من قبيل تعلق العلم بالمعلوم (٣) أو بالنسبة بالطرفين (٤) أو بأحدهما (٥) أو من قبيل تعلق الاصل بالفرع (٦) أو الجزئي بالكلي (٧) أو ذي النية بالغاية ان أريد بالكيفية تصحيح العمل (٨) أو جعل قوله بكيفية العمل من قبيل حصول الصورة * ولو قيل العمل بم الاعتقاد فيندرج القسم الثاني في الاول * قلنا بعد التسليم ان المراد بالعمل عمل الجوارح * لا يقال حينئذ يشكل بمسئلة النية شرط الوضوء (٩) لانه يأول بأن الوضوء مشروط بالنية وبهذا اندفع ما يترجمهم أن موضوع الفقه أعم من فعل المكلف لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائل الفقه لانه بعد التسليم مأول بأن الصلاة واجبة بسبب دخول الوقت * وإيراد علم الفرائض في الفقه اما من قبيل تكميل الفن بإيراد ما يتعلق به * أو باعتبار أن موضوعه قسمة التركة * وكذا مسألة المجنون والصبي راجعة الى فعل الولي (١٠) فيكون مرجع الكل الى فعل المكلف تأمل (١١) (قوله وتسمى الخ (١٢)) أي ما يتعلق بكيفية العمل من الاحكام هذا ان فسر الحكم بالعرفي أو المنطقي فظاهر وأما ان فسر

(١) كتعديل الاركان (منه) (٢) أي في تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل نفسه نظر لاننا لا نسلم أن تعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية دون العمل بل كما يتعلق الاحكام بالعمل من حيث الكيفية كذلك يتعلق بالعمل من قبيل تعلق العلم بالمعلوم ان أريد بالحكم ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة * أو بالنسبة الخ ان أريد بالحكم النسبة الحكمية أو بأحدهما ان أريد بالحكم اسناد أمر الى آخر إيجاباً أو سلباً أو بالمحمول المنتسب الى الموضوع * أو من قبيل تعلق الاصل بالفرع ان أريد بالحكم المعنى الاصولي * أو الجزئي بالكلي ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٣) ان أريد بالحكم مصطلح الميزاني (منه) (٤) ان أريد بالحكم المعنى العرفي (منه) (قوله أو بأحدهما) (٥) كتعلق المحمول بالموضوع مثل تعلق الوجوب بالصلاة بعد ان أريد بالحكم المحمول (منه) (٦) ان أريد بالحكم النسبة الخبرية الكلية (منه) (٧) ان أريد بالحكم المحمول وفيه وجه آخر (منه) (٨) (قوله أودى الغاية بالغاية) اذ المقصود والفرض من هذا القسم ليس الاعتقاد بل تصحيح العمل (منه) (٨) بمعنى ان الفرض والغاية منه كيفية العمل (منه) (٩) أي بعد تسليم كونه من مسائل الفقه اذ يجوز أن يكون ذكره فيه على سبيل التبع * وجعل الاضافة بيانية لا يخلو عن تكلف كما تشعربه عبارة شرح المقاصد (منه) (١٠) قيل هذا لا يصح على اطلاقه كما في الاسلام والصلاة (منه) (١١) وقد يجاب عنه بأن المراد بالمكلف ما من شأنه أن يكلف (منه) (١٢) (قوله وبسمى الخ) قيل هذا لا يصح على اطلاقه كما في الاسلام والصلاة (منه)

في الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق علم الاحكام الثانيه ليس كذلك وان أريد به تعلق الاسناد بطرفه أو التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدةه حينئذ فيه اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل * وما يترجمهم من أن موضوعه أعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولا منهم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها فيه أن ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل أن يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء تدب فيه النية * ثم انه ينبغي أن يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه كما لم يقل به أحد

ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية * والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام بالاصولى فلا اذ تسمية خطاب الله تعالى بالفرعية ليس على ما ينبغي ^(١) (قوله ما يتعلق بالاعتقاد ^(٢))
تعلق المعلوم بالعلم ^(٣) هذا ان حمل الاعتقاد على معناه الحقيقى * وأما اذا أريد به المعنى المجازي أعني
الاعتقاد به فالتعلق من قبيل ماسر ^(٤) وانما لم يقل بكيفية الاعتقاد كنفاء بما قبله * أو اشارة الى ان الحكم
متعلق بنفس الاعتقاد دون كيفيته * ولاخفاء في أن هذا على طريق القدماء ظاهر وأما على طريقة
المؤخرين سبأ على طريقة من جعل مباحث النظر جزءاً منه فلا اذ هي مما تعلق بكيفية العمل
دون الاعتقاد * ^(٥) وتخصيص العمل بالأعمال الظاهرة لا يجدى نفعا * ^(٦) وقد يقال للظاهر
أن الفرض منه حصر الاحكام فيما يتعلق بالعمل والاعتقاد ^(٧) ويؤيده ما ذكره قدس سره في
شرح المواقف حيث قال فالاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد
والثاني ما يقصد به العمل * ثم كلامه * وليس بمختصر اذ علم الأصول والتفسير وعلم الحديث من الاحكام
الشرعية وليست شيئاً منها * ^(٨) وقد يقال ان العلوم المذكورة وان كانت مما تعلق بالشرع لكنها
ليست مأخوذة منه فخرجت عن المقسم بقيد الشرعية وأما مجموع القسمين فخرج عن المقسم بقيد
الوحدة المعبرة في جميع التفسيات ^(٩) كما هو المشهور ^(١٠) (قوله والعلم المتعلق بالاولى) أى بالاحكام المتعلقة
بكيفية العمل * والاقترب الى الفهم ان المراد بالعلم هي الملكة ^(١١) كما هو المناسب لما سيجي
عن قريب ان شاء الله تعالى لا المسائل ^(١٢) أو التصديقات والا فالحق أن يقال فالاولى تسمى بعلم

(١) فيه ان المراد بالخطاب ما خوطب به كالوجوب واخوانه ولا شك أنها فرعية من غير خدشة (منه)
(٢) سواء كان حقاً أو باطلاً لان الخطيئة من أبواب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام وان
كفر أو بدع ولعل المراد بالاعتقاد ما بلغ الى حد الجزم دون المطلق لان المقلد ليس من أبواب علم الكلام
تأمل (٣) (قوله تعلق المعلوم بالعلم) أودى الغاية بالغاية اذ المقصود والفرض من هذا القسم ليس
الا الاعتقاد تدبر (منه) (٤) أى على الوجه الذى مر تفصيله (منه) (٥) وحمل الاول على الإيجاب
الكلى والثاني على رفعه عملاً تساعد العبارة (منه) (٥) الا أن يعتبر الإيجاب الكلى في أحد القسمين
ورفعه في عدله بأن يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يتعلق بالعمل تعلقاً على وجه الكلية وفيه نصف (منه)
(٦) إذ الكلام في عدم جامعية التعريف المستخرج من التقسيم للقسم الثاني والتخصيص في القسم
الاول لا يوجب التعميم في الثاني مع انه يلزم عدم الانحصار * نعم يفيد لو كان الثاني رفعاً للاول وتقيضاً
له وليس كذلك (منه) (٧) أى غرض الشارح من هذا التقسيم انحصار المقسم في هذين القسمين أى
ما يتعلق بالعمل وما يتعلق بالاعتقاد (منه) (٧) وان كان خالياً عن أداة الحصر (منه) (٨) الا أن
يراد بالشرعية ما يتعلق بالشرع سواء كان ذلك التعلق من حيث الاخذ أو من وجه آخر بأن يبين
فيه الشرع ويتعلق ببيان أحواله فانه بهذا المعنى يسمى الكل علوماً شرعية تأمل (منه) (٩) بالمعنى
الذى أشرنا اليه (منه) (١٠) صرح به قدس سره في حواشي المطالع (منه) (١١) اذ التحقيق أن المعتبر
في علم الاحكام هي الملكة لانها تزايد يوماً فيوماً والضابطة فيها هي التهيؤ التام * وسبباني تحقيقه ان شاء الله
تعالى (منه) (١١) سيما اذا كانت الاحكام عبارة عن النسبة الخبرية كما صرح به الشارح في
التلويح (منه) (١٢) قوله لا المسائل كما توهم بناء على ظاهر العبارة وعدم التعمق

(قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف على معمولي تاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجباً وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجة الاجماع من مسائل أصول علم الفقه (١٥) والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين

الاصولين والمفايرت بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله أشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث أخرى أمامه من يقول بان موضوعه أعم من ذات الله فظاهر وأما عند غيره فلأن الصفة المطلقة عندهم

هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنسبة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هي من الصفات الا عند بعض الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل الخ) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا العلم لم يكن في عهده عليه الصلاة والسلام ولا في عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما أهملوه (قوله لصفاء

لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها . وبالثانية علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده * وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين اصفاء عقائدهم ببركة حجة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى التفات مستغنيين عن تدوين العلمين وترتيبها أبواباً وفصولاً . وتقرير مباحثهما (١) فروغاً وأصولاً . الى أن حدثت الفتن بين المسلمين . وغلب البغي على أئمة الدين . وظهر اختلاف الآراء . والميل الى البدع والاهواء . وكثرت الفتاوى والواقعات . والرجوع الى العلماء في المهمات . فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط . وتمهيد القواعد والاصول . وترتيب الابواب والفصول . وتكثير المسائل بأدلتها . وإيراد الشبه بأجوبتها * وتعيين الاوضاع والاصطلاحات . وتبيين المذاهب والاختلافات .

(١) قوله مباحثهما في نسخة مقاصدها اه مصححه

الشرائع والاحكام ولعله صرح باطلاقه على الملكية بعد الاشارة (١) الى الاطلاقين تنبيها على انه المرضي عنده (قوله لما أنها لا تستفاد الا من جهة الشرع) ولا تترك لولا خطاب الشارع أو لان العلم المتعلق بالاحكام الشرعية العملية من حيث انها كموارد الشريعة (٢) يسمى بالشرائع (قوله وأشرف مقاصده) (٣) ولعل اثبات وجود الصانع من قبيل علم الصفات (٤) (قوله لصفاء عقائدهم) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الكلام (قوله ولقلة الخ) اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الفقه ومنه يعلم وجه الاستغناء عن تدوين أصول الفقه (قوله بالنظر والاستدلال) اشارة الى تدوين علم الكلام * وقوله والاجتهاد والاستنباط اشارة الى تدوين علم الفقه

(١) وجه الاشارة انه قال والاولى تسمى فرعية وعملية وضمير تسمى راجع الى الاحكام والاحكام اما النسب الخبرية فيكون الفقه المسائل واما التصديق بمعنى ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة فيكون الفقه التصديق بالمسائل (منه) (٢) في الانتفاع (منه) (٣) فتكون التسمية بها من قبيل تسمية الكل باسم اشرف اجزائه أو نزل ماعداها منزلة العدم وكان الكل ليس الا هذا تأمل (منه) (٤) والافئلة الوجود اشرف المقاصد وعليها يدور الكل اما التوحيد فظاهر اذ يدور عليه الفوز والنجاة في الدارين وكذا الصفات ان حملت على الصفات الوجودية واما ان حملت على مايم السلبية والفعلية فلاشئها على الوجودية أو بالقياس على ماعدا مقاصد الذات والصفات وافراد التوحيد على تقدير تعميم الصفات اهتمام بشأنه (منه)

عقائدهم الخ) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنيين عن تدوين قدم عليه للاهتمام أو للاختصاص أي هذه الامور بسبب استغنائهم لاما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة ألا يرى انه لما ظهرت الفتن في زمن مالك رضي الله عنه دون في الفقه مع انه من التابعين

وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية

(قوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ) الاقرب الى الفهم والانسب للسباق هو ان الموصول عبارة عن المسائل وان الاحكام عبارة عما هو المبين في علم الفقه من النسب الخبرية أو المحمولات المنسبة الى الموضوعات فيتجه عليه ان المفيد عين^(١) المفاد* واجيب عنه تارة بان التعابير الاعتبارية كاف فيه كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال* وأخرى بان المراد من الاحكام هنا الاحكام الجزئية المدرجة تحت الاحكام الكلية ويؤيده لفظ المعرفة^(٢)* وفيه ان الاول حمل اللفظ على خلاف التبادر من غير قرينة* والثاني مع كونه موجبا للاضطراب والانتشار في الكلام اذ لا يصح هذا التوجيه في تعريف^(٣) الكلام لعدم تصور الاصل والفرع^(٤) في اكثر مسائله مما يباهاه التقييد بقوله عن أدلتها* وأنت تعلم ان هذا القيد كما يأتي عن الجواب الثاني كذلك يأتي عن جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار الحاصلة بعد تحصيل المسائل ومشاهدتها مرة بعد أخرى بل قيد المعرفة أيضا لان تلك الملكة تفيد الاستحضار والمشاهدة بعد الفية دون المعرفة والعلم* وحق الجواب هنا وان كان فيه خروج عن السباق^(٥) فجعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحصال والاستنباط^(٦)* أعني التهيأ التام الحاصل للمجتهد من ممارسة الموارد التي لها مدخل في حصول مرتبة الاجتهاد فانها تفيد المجتهد معرفة^(٧) الاحكام عن أدلتها التفصيلية وهي متزايدة يوما فيوما بتعاقب الحوادث اليومية فلا يتصور أن يحاط بها وإنما يبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام أعني ان يكون عنده ما يكفي في الاستعلاء وقت المراجعة اليه والاحتياج وان استدعي زمانا ولهذا قيل جعل الفقه عبارة عن الاستعداد القريب الذي هو التهيؤ التام ضروري* ويمكن الجواب عنه بان يجعل الموصول عبارة عن الالفاظ^(٨) الدالة فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام^(٩) عن الأدلة التفصيلية* ولعل هذا مراد الفاضل المحتج من المسائل المدللة^(١٠) حيث قال في الجواب المرف هنا هو المسائل المدللة

(١) لان المسائل لا تفيد الامن حيث الوجود لان المفيد للوجود لا بد أن يكون له الوجود قبل الافادة ووجود المسائل لا يكون الا في الذهن وهو عين علمها فيلزم أن تكون المسائل من حيث العلم مفيدة للعلم فرجع الى افادة العلم بنفسه فتدبر (منه) (١) لا يبعد كل البعد أن يقال ان المفيد هو الكل والمفاد هو الجزء (منه) (٢) اذ المعرفة تستعمل في الجزئيات كما ان العلم يستعمل في السكليات (منه) (٣) بل في الاصول أيضا بهذا الدليل المذكور (منه) (٤) لان استخراج الفرع من الاصل وان كان بالدليل لكن المراد بالدليل المذكور في التعريف هو الدليل السمي تأمل (منه) (٥) اذ المناقشة في اطلاق اسم المدون على الملكة أمر بين مع انه شائع ذائع بينهم (منه) (٦) على ان اطلاق المدونة على الملكة شائع كما يقال ان أسامي العلوم المدونة تطلق على كذا وكذا (منه) (٧) على قياس قولنا خبر الرسول يفيد لكن يرد عليه أنه يرد اطلاق اسم العلم (منه) (٨) أي قدرة معرفة الاحكام (منه) (٩) فيه أن أسماء العلوم المدونة لا تطلق على الالفاظ (منه) (١٠) قوله معرفة الاحكام أي قدرة معرفة الاحكام (منه) (١٠) قوله من المسائل المدللة الظاهر أن مراده بالمسائل المدللة المسائل المستندة الى أدلتها ويرد عليه ان المفيد حقيقة هو الأدلة دون المسائل المستندة اليها ولا مجموع المسائل والأدلة (منه) (١٠) وحيث أن المراد بالمدللة المعنى القوي لا الاصطلاحي تدبر (منه)

(قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام الخ) ان قلت معرفة نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلت المرف هنا هو المسائل المدللة فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها* ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقاً يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمر و مثلاً وقد يقال التعابير الاعتبارية كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال وأما جعل المرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسباق الكلام أعني قوله عن تدوين العلمين وتعميد القواعد وترتيب الابواب يأتي عنه لكن يرد على أول الاجوبة لزوم فقاها المقلد وليس بفقهاء اجماعاً وغاية ما يقال أنه كما أجمع القوم على عدم فقاها المقلد كذلك أجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين إنما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيين وعدم حصول أحدهما في المقلد لا يتساق حصول الآخر فيه

عن أدلتها التفصيلية بالفقه * ومعرفة أحوال الأدلة اجمالاً

(١) لأن من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الأحكام عن أدلتها (٢) وأنت خير بأنه يرد على الأجوبة كلها سوى الجواب الحق كون المقلد فقيهاً (٣) وذلك ليس كذلك * وأجيب بالتزامه * والاجماع على عدم فقاهته مبني على اعتبار (٤) التهيؤ التام في الفقه والفقاهة أعني ملكة الاستنباط دون ملكة الاستحضار وكيف لا والفقه علم من جملة العلوم المدونة لكن يرد على الجواب الحق كون من حصل له هذه المرتبة من الاستعداد وان لم يكن عالماً (٥) ومستحضراً لشيء من مسائل الفقه أو يكون عالماً بمسألة أو مسئلتين فقيهاً وليس (٦) كذلك * وأيضاً إن إطلاق أسامي العلوم على تلك الملكة أعني ملكة الاستنباط والاستعداد القريب غير شائع ولا يصار إليه من غير ضرورة ولا ضرورة في غير علم الفقه فلا بد أن لا يصار إليه ولا يعتبر في الباقيين تفسير علم الفقه بها دون الباقيين يوجب الاضطراب (٧) والانتشار في الكلام والخروج عن الأسلوب تأمل (٨) (قوله عن أدلتها (٩) التفصيلية) متعلق بمعرفة ولا شك أن المعرفة عن الأدلة تشعر بكونه استدلالاً فيخرج علم جبرائيل والرسول (١٠) عليهما السلام فانه بالحدس وكذا علم الله تعالى * قال الفاضل الحنفي فان قلت للرسول عليه السلام علم اجتهدى ببعض الأحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الأحكام للاستغراق فلا اشكال * ثم كلامه * وأنت خير بأنه حينئذ بطل الجمع وإن صح التبع * وإنما قيد الأدلة بالتفصيلية لأن العلم بوجود الصلاة لوجود مقتضى ليس من الفقه * مثلاً إذا قال المستدل الصلاة واجبة لوجود المقتضى لذلك * أو شرب الخمر حرام لوجود النافي لحليتها فهذا علم اجمالي لا يسمى فقهياً ما لم يعلمها ويستنبطها من قوله تعالى وأقيموا الصلاة وقوله تعالى إنما الحمر الآية فان هذا دليل تفصيلي (قوله اجمالاً) أي معرفة أحوال الأدلة (١١) في ضمن قضايا كلية من غير نظر إلى خصوصية الأحوال والأدلة

(١) فيه أن المقاد أيضاً المسائل المدللة أعني معرفة الأحكام عن أدلتها (منه) (٢) وقد يقال قوله عن أدلتها مشعر بالاستدلال فخرج المقلد * ويمكن أن يدفع بأن المراد بالمعرفة هو التيقن بالدليل بمعنى الممارسة وهو لا يتصور في غير الجهد (منه) (٣) وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الأمارات والأفلا سؤال ولا جواب (منه) (٤) بل على اعتبار قوة استنباط اليقين من الامارات كما اعتبره الشيخ ابن الحاجب (منه) (٥) والجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقص بل لا بد من أن تحقق مادة النقص * وقيل يكفي الامكان فيه (منه) (٦) يعني من حصل له هذه المرتبة ولم يكن عالماً مستحضراً لشيء * وهو محض احتمال (منه) (٧) هذا على تقدير عطف قوله معرفة أحوال ومعرفة العقائد على معرفة الأحكام كما هو الظاهر تأمل (منه) (٨) وجه التأمل أن الجواب أن مجرد الاحتمال لا يكفي في النقص بل لا بد أن تحقق مادة النقص * وقيل يكفي الإمكان فيه (منه) (٩) ونظيره ما قال قدس سره في الطول في بحث المقدمة وكذا العلمان في الحقيقة عبارتان عن التصديق بمسائلهما مستنداً إلى أدلتها (منه) (١٠) إن جعل عن أدلتها متعلقاً بمعرفة وأما إن جعل متعلقاً بالأحكام فلا * ورد ذلك بأن الحاصل من الدليل هو العلم والمعرفة بالشيء لا الشيء نفسه تأمل (منه) (١١) واستنباط الأحكام منها (منه)

(قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الأدلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الاستدلالاً فيخرج علم جبريل والرسول فانه بالحدس لا بجهد الا كتاب * فان قلت للرسول علم اجتهدى ببعض الأحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد * قلت تعريف الأحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة أحوال الأدلة) الظاهر أنه معطوف على معرفة الأحكام فقيه مثل ما مر من الكلام وإن التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد

في افادتها الاحكام بأصول الفقه . ومعرفة العقائد عن أداتها بالكلام لان عنوان مباحته كان قولهم الكلام في كذا وكذا . ولان مسألة الكلام كانت أشهر مباحته وأكثرها نزاعاً وجدالاً حتى إن بعض المتنبلة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخاق القرآن . ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة . ولانه أول ما يجب من العلوم التي أتت لتعلم وتعلم بالكلام

(قوله في افادتها ^(١)) أي الاحوال المتعلقة بكيفية افادة الادلة الاحكام على معنى أن يكون البحث عن الاحوال التي لها مدخل في افادة الادلة الاحكام على وجه تعرف به كيفية استنباط الاحكام من الادلة السمعية وكيفية الاستدلال بها عليها والاخذ من مأخذها * ونكتة ترك التقييد بقيد الادلة ههنا مع التقييد بها في الفقه والكلام غير ظاهرة ^(٢) (قوله ومعرفة العقائد ^(٣)) ان عطف على الموصول فالامر ظاهر لكنه خروج عن السباق ^(٤) وان عطف على معرفة الاحكام ففيه مثل مامر سؤالاً وجواباً على ما عرفت * ووجه تقييد الاسلوب حيث قال معرفة العقائد ولم يقل معرفة أحوال الذات والصفات أو معرفة الاحكام الاعتقادية على نمط واحد من السابقين غير ظاهر (قوله لان عنوان مباحته الخ) أي عنوان المباحث في كتبهم الكلام في كذا وكذا ^(٥) موقع الباب والفصل في كذا وكذا فسمى الفن بما وقع في العنوان فبعد تفسير الاسلوب بقي الاسم بحاله (قوله ولان مسألة الكلام) بانه مخلوق أو غير مخلوق * ولانه سبب لندوينه (قوله حتى إن بعض المتنبلة الخ) روي أن بعض خلفاء عباسية كان على الاعتزال يقتل كثيراً من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن ومخلوقيته (قوله كالمنطق للفلسفة) قال الفاضل المحشي عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثاً للقدرة على الكلام وجمعها الشارح نظراً الى أن كونه بازاء المنطق باعتبار أنه يفيد قدرة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول الى كونه مورثاً للقدرة * ثم كلامه * ولا يشبه عليك ان كونه بازاء المنطق يحتمل ان يكون باعتبار أن لهم علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق وأن لنا أيضاً علماً نافعاً في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام إلا أن نفع المنطق بطريق الآلية والخدمة ولهذا سمي خادم العلوم ونفع الكلام بطريق الاحسان والرحمة ولهذا سمي رئيس العلوم لا باعتبار الذي توهمه الفاضل المحشي * وقد بوجه كونه بازاء المنطق من حيث الاستعداد في تحصيل المبادي الا ان الاستعداد من المنطق باعتبار انه بين ما يعرض للمبادي كالصحة والفساد ومن الكلام من حيث انه بين نفس المبادي ولهذا سمي الاول بالخادم ^(٦) والآلة والثاني بالرئيس ^(٧) * وقد يقال ان هذا راجع الى أحد التوجيهين وفيه تدبر

(قوله كالمنطق) للفلسفة
عد في المواقف كونه بازاء
المنطق وجهاً آخر مغايراً
لكونه مورثاً للقدرة على
الكلام وجمعها الشارح
نظراً الى ان
كونه بازاء المنطق باعتبار
انه يفيد قوة على الكلام
كما ان المنطق يفيد قوة
على النطق فيؤول الى كونه
مورث القدرة

(١) وفيه افادتها خرج علم المنطق * وفيه تأمل (منه) (١) ولو قيل بدل قوله في افادتها من حيث افادتها لكان أظهر (منه) (٢) ولعل الشارح لاحظ الاكتفاء وفيه غرابة الاسلوب فافهم (منه) (٣) وفيه أن المراد بالعقائد الاحكام (منه) (٤) ولو قيل إن العطف على الموصول لا يخلو عن الإشارة الى أن ما هو المعتبر في الفقه لا يليق أن يعتبر فيها وبالعكس من ملكة الاستنباط كما أشرنا لكان له وجه (منه) (٥) قيل لا يكون الكلام عنواناً بل العنوان مدخول في كافي قولهم المقالة الاولى في القضايا (منه) (٦) أي من حيث انه يبين فيه أحوال مبادي العلوم من حيث الصحة والفساد سمي خادم العلوم (منه) (٧) أي من حيث انه يبين مبادي العلوم أنفسها سمي رئيس العلوم (منه)

فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً • ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب • ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشدد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم • ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام • ولأنه لا يفتأ على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغله فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح • وهذا هو كلام القدماء

(قوله فأطلق عليه هذا الاسم) أي أولاً إذ لو لم يقيد به إجماع ما قبله الأول في الأول أو ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة في كونه أول ما يجب حتى يختص للتمييز وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقام في سائر الوجوه أيضاً مع أنه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) أي ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية غريب ذكر كلامهم

(١) (قوله فأطلق عليه هذا الاسم لذلك) يعني لأجل كونه أول ما يجب من العلوم التي أطلق وسمى بهذا الاسم أولاً (قوله ثم خص به) الظاهر أنه من قبيل تخصيصك بالعبادة (٢) وقوله ولم يطلق الخ من قبيل عطف التفسير كأنه قيل ما ذكرته إنما يقتضي تخصيص الاسم به أولاً وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى به غيره لا أولاً ولا ثانياً فما وجه التخصيص به ثانياً؟ فاجاب بقوله ثم خص به فكان كلمة ثم إشارة إلى التخصيص في الزمان الثاني (قوله تمييزاً) أو تفصيلاً (٣) لأنه وإنما تعرض لوجه التخصيص هنا دون سائر الوجوه لأن هذا الوجه يقتضي التخصيص أولاً لا مطلقاً بخلاف سائر الوجوه فإنها تقتضي تخصيصه مطلقاً (قوله ولأنه أكثر العلوم الخ) كونه أكثر من الفقه محل تردد (قوله لا يفتأ على الأدلة القطعية) لأن المعترف به هو اليقين بخلاف سائر العلوم الإسلامية (٤) فإن الظن كاف فيها وأنت خير بان البناء على الأدلة القطعية أكثر من البعض منه كمسئلة السمع والبصر والمعاد الجسماني وما يتعلق بها وكسئلة الكلام عند البعض لا يدرك لولا خطاب الشارع (قوله المؤيد أكثرها الخ) قيد به لأن البعض منه كتابات الصانع مما لا يمكن تأييده بالنقل والادار (٥) ولعل التقيد به لعدم القطع بتأييد الكل به • وقد يقال أن الكل مقطوع التأييد إذ كون البحث على قانون الإسلام (٦) معتبر في علم الكلام تأمل (قوله أشد العلوم تأثيراً في القلب) وهي النفس الناطقة هذا هو التحقيق (٧) أو الإجماع الضووري (٨) الواقع في الجانب اليسار كما هو المشهور والمتعارف (قوله وتغلغله) التغلغل المدخول يقال تغلغل الماء في الشجر إذا تملأها (قوله وهذا هو كلام القدماء) قال الفاضل المحشي أي ما يفيد معرفة العقائد

(١) وجه التدبر أن هذا الوجه وإن كان يرجع إلى الوجهين الأولين لكنه باعتبار الجبينة يصح أن يقال له وجه آخر (منه) (٢) وحينئذ يكون الضمير في قوله خص راجعاً إلى العلم والضمير في قوله به راجعاً إلى الاسم • ويحتمل أن يكون الضمير في خص راجعاً إلى الاسم وضمير به راجعاً إلى العلم وكان مدخول الباء مقصوداً عليه فافهم (منه) (٣) أي تعظيماً للاسم إذا امتياز المسمى بالاسم إشارة إلى تعظيمه وتثنيته (منه) (٤) (قوله بخلاف سائر العلوم الإسلامية) قد يقال إن أثبات بالنص المتواتر والمشهور والثابت بالإجماع من المسائل الفرعية يجب على المسلمين اليقين به فكيف يصح ذلك الحكم • وأجيب بأن المراد بالقطع القطع العقلي والواجب على المسلمين اليقين الشرعي وهو مجامع الظن العقلي (٥) وفيه أن مجرد التأييد لا يستلزم الدور بل الإثبات (منه) (٦) ومعنى البحث على قانون الإسلام هو التطبيق على الشرع والملاحظة بأن لا يكون على خلاف قانون الشرع (منه) (٧) قال في شرح المقاصد هذا هو التحقيق جمعاً بين النقل والعقل (منه) (٨) كما هو مذهب الإمام الغزالي (منه)

(قوله وثبت له المنزلة بين المنزلتين) أي الواسطة بين الإيمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف (٢٠) واسطة بين الجنة والنار وأهلها من استوى حسنة مع سيئاته على ما ورد في

الحديث الصحيح لكن ما لهم إلى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل أهلها أطفال المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) ■ ان قلت سيجي ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه ■ قلت الكافر ينصرف عند الإطلاق إلى الجاهر والمنافق كافر غير جاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار يتنافى كونهما دارى ثواب وعقاب لا نأقول معنى كونهما دارى ثواب وعقاب انهما محل للتواب والعقاب لا أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة إلى أهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المنزلة بأن أطفال المشركين

و معظم خلافاً مع الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجري عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد . وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله بقر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وبثبت له المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة . وهم سوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه * ثم انهم قد توغلوا في علم الكلام وتشبهوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لاستاذه أبي على الجبائي ما تقول في ثلاثة أخوة مات أحدهم مطيعاً والآخرا عاصياً والثالث صغيراً فقال الاستاذ الأول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب . فقال الأشعري فان قال الثالث يارب لم أمتنى صغيراً وما أيقنتى إلى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة ماذا يقول الرب تعالى ■ فقال يقول الرب اني كنت أعلم ثم كلامه * ولعل هذا بناء على ما هو الظاهر من العطف والا فالظاهر أن يقال أي معرفة العقائد (قوله ومعظم خلافاً مع الفرق) (الخ) يعني أكثر خلافيات مسائل الكلام قبل خلط الفلاسفة مع الفرق الإسلامية * وهم الذين يتوجهون إلى القبلة ويتمكنون بالكتاب والسنة هماً مع غير الإسلامية فالقدماء قلما حارلوا الرد عليهم ولم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة معهم إذ لا اعتداد بهم لعدم تأييد أدلتهم بالشرع بخلاف المسلمين إذ أكثر أدلتهم مؤيد بالنقل والشرع فلا يجبه أن المسائل الخلافية مع غير الإسلامية أكثر عما هو مع الإسلامية تدبر فيه ^(١) (قوله لأنهم أول فرقة الخ) لا يخفى في أن مجرد كونهم أول فرقة على تقدير الثبوت لا يفيد المطلوب ^(٢) تأمل (قوله وذلك الخ) أي كونهم أول فرقة * وفيه مثل مأمور ^(٣) كما لا يخفى (قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا) اعترض الفاضل الحنثي بأن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه * وأجاب بأن الكافر

(١) يحتمل أن يكون معظم الخلافات باعتبار معظم محل الخلاف أو باعتبار كثرة الخلاف والنزاع وشدة امتداده كما في مسألة الكلام (منه) (١) بل معظم الخلافات مع الفلاسفة (منه) (٢) وجه التدبر أن غير الإسلامية مع أنهم يستدلون بدلائلها لكن لما كان مدعاهم غير موافق للكتاب والسنة كان لا اعتداد بدلائلهم (منه) (٣) لأنهم وإن كانوا أول فرقة أسسوا الخلاف لكن يجوز أن تكون مخالفتهم أقل ممن هو بعدها * ويمكن أن يقال بناء على موجب الحديث وهو (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة) ومن خالف أولافه يستحق عقاب من يخالف معه فله مخالفة كثيرة لأن له وزره ووزر كل من يخالف مع أصحابه (منه) (٤) يعني لا يدل على الأوليّة لأنه يحتمل أن يعتزل عنه أحد قبل واصل فافهم * اللهم إلا أن يقال هنا مقدمة مطوية وهي أنه لم يعتزل عنه أحد قبله فتكون المعتزلة أول فرقة أسسوا (منه)

(ينصرف)

خدام أهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فأدخل الجنة دخولها مثاباً بها ومسحاً لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الإيمان والاطاعة ونسب الدخول إلى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار

(قوله فكان الاصلح لك
أن تموت صغيراً) ذهب
معتزلة البصرة الى وجوب
الاصلاح في الدين بمعنى
الانفع وقالوا تركه يخل
أو سفه يجب تنزيه الله
تعالى عن ذلك * فالجبائي
اعتبر في الانفع جانب علم
الله فأوجب ما علم الله
نفعه فلزمه ما لزمه * وبعضهم
لم يعتبر ذلك وزعم أن من
علم الله منه الكفر على
تقدير التكليف يجب تعريضه
لثواب فلزمه ترك الواجب
فيمت مات صغيراً * وذهب
معتزلة بغداد الى وجوب
الاصلاح في الدين والدنيا
معاً لكن بمعنى الاوفق في
الحكمة والتدبير ولا
يرد عليهم شيء * (قوله فسموا
أهل السنة والجماعة) وهم
الاشاعرة هذا هو المشهور
في ديار خراسان والعراق
والشام وأكثر الاقطار *

وفي ديار ما وراء النهر
أهل السنة والجماعة هم
الماتريدية أصحاب أبي منصور
الماتريدي . وماتريدية
من قرى سمرقند وبين
الطاشين اختلاف في بعض
المسائل كمسئلة التكوين
وغيرها

منك أنك لو كبرت لمصببت فدخلت النار فكان الاصلح لك أن تموت صغيراً * قال الاشعري فان قال
الثاني يارب لم تمنني صغيراً لئلا أعصي فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فهبت الجبائي وترك الاشعري
مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بإبطال آراء المعتزلة واثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة
قدموا أهل السنة والجماعة * ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد
على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرأمن الفلاسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا
من ابطالها وهم جرا الى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والآلهيات وخاضوا في الرياضيات حتي
ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده ^(١) تأمل * ثم كلامه *
يعني أن الحسن نفى الكفر عن المنافق بمعنى الانكار ظاهراً لا الكفر المطلق أعني الانكار مطلقاً
سواء كان ظاهراً أو باطناً فيلزمه المنزلة بين هذا النوع من الكفر وبين الايمان دون ما لزم المعتزلة
أعني المنزلة بين منزلة الايمان الشرعي وبين ما يقابله ^(٢) * ولو قيل لم يؤول كلام المعتزلة بمثل ما أؤول
به كلام الحسن بأن يقال إنهم أرادوا بالايمان المنفي عن الفاسق الايمان الكامل الذي عد العمل
ركناً منه لا الايمان الشرعي الذي هو الاساس في دخول الجنة حتي لا تلزم المنزلة بين الايمان الشرعي
وبين مقابله * قلنا لان قدماءهم صرحوا بأن من أدخل الطاعة ليس بمؤمن شرعاً * قيل في الجواب
عن الاعتراض الاصل أن الحسن اراد بالمنافق المنافق في الاعمال ^(٣) لا بالمنافق في الدين أعني من صلحت
سريره وظهر فساد به والايمان المنفي الايمان الذي عد العمل ركناً منه فلا منزلة بين المنزلتين عنده .
ويؤيده محل النزاع وهو أن مرتكب الكبيرة هل خرج من الايمان أم لا يعني من أدخل الطاعة مع
صلاح الباطن هل خرج من الايمان أم لا * وقيل والحق أن مذهب الحسن راجع الى مذهب
الخواارج ^(٤) * وقيل أنه رجع عن هذا المذهب (قوله ثم لما نقلت الفلسفة) أي من اليونانية
وفي اللغة اليونانية هي التشبه بحضرة الواجب في العلم والعمل ^(٥) ثم سميت بها الحكمة ^(٦) (قوله فيما
خالفوا فيه الشريعة) أي فيما ليس على قانون الشرع (قوله وهم جرا) أي تعال يامن يخاطب بهذا
الكلام أو يقرأ أو يطالع كتابي هذا تجر جر اسلسلة خوضهم ومجادلتهم وخطبهم أو سلسلة ما خاضوا
وحاولوا وخلطوا * وفيه عطف الانشاء على الاخبار الا أن بسط على مقدر يعني اسمع ما تلونا
عليك وهم جرا (قوله الى أن أدرجوا) وجعلوا موضوع علم الكلام مايم الذات والصفات أعني
الموجود أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية

(١) بل بين الايمان وبين أحد قسمي الكفر وليس بأثبت منزلة بين المنزلتين (منه) (٢) فكانه
جمل الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل فمن أدخل بواحد منها يلزم أن لا يكون مؤمناً
لان الكل ينتق بانتفاء الجزء وجمل قوله تعالى (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مقابل قوله تعالى (وأما
الذين كفروا وكذبوا بآياتنا) الآية فاعتبر الكذب في الكفر والعمل الصالح في الايمان فاذا استنى العمل
الصالح لم يكن مؤمناً عنده (منه) (٣) ويحتمل أن يكون مراده بالمنافق المنافق العرفي وهو
من يخالف سره علنه مطلقاً (منه) (٤) والمراد بالمنافق في الاعمال هو الفاسق (منه)
(٥) وهو ان مرتكب الكبيرة من أهل القبلة كافر (منه) (٥) ولعلها كانت مشتركة في
تلك اللغة (منه) (٦) وسبأني في كلام الشارح أن الفلسفة محب الحكمة في اليونانية (منه)

كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتباهه على السمعيات * وهذا هو كلام المتأخرين (وبالجملة) هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغاياته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية * وما نقل عن بعض السلف من الطمن فيه والمتعنه فأنما هو للتمصّب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين والحائض فيها لا يقتصر إليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات * ثم لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع

(قوله على السمعيات) من الكتاب والسنة (قوله وبالجملة) أي حاصل ما فيه الكلام أعني بيان شرف الفن * وأنت خير بأن قوله وبالجملة ليس بواقع موقعه ^(١) إذ فيه إشارة إلى وجه الشرف باعتبار المسائل والغاية والأدلة ^(٢) ولم يكن له فيما سبق عين ولا أثر تدبر (قوله ورئيس العلوم) لنفاذ حكمه فيها (قوله ومعلوماته) أي معظمها (قوله وما نقل إلخ) جواب دخل مقدر كأنه قيل كيف يكون أشرف العلوم والحال أن السلف منعوا من المباحثة عنه والاشتغال به (قوله أصل الواجبات إلخ) أعني معرفة الذات والصفات والنبوة (قوله لما كان مبني الكلام إلخ) جواب سؤال كأنه قيل لم يبدأ الكتاب بمباحث الذات والصفات مع أنه المقصود بالذات وصدر بما هو غير المقصود بالذات (قوله بوجود المحدثات) أي المسبوق وجوده بالعدم ^(٣) والمخرج من العدم إلى الوجود بمعنى ما كان معدوماً أولاً ثم وجد * وأما المحدث بمعنى المحتاج إلى الغير في وجوده فلم يقل به المتكلم بل هو من مصطلحات الحكماء * وأنت تعلم أن المستدل به حقيقة هو المحدثات من الأعيان والأعراض على ما سيأتي وإنما اسند إلى الوجود تساعاً ^(٤) إذ له مدخل تام في الاستدلال فكانه به * واعلم * أن الاستدلال به من جهة الحدوث ^(٥) مسلك المتكلم ومن جهة الامكان مسلك الحكماء وإنما أثر المحدث على الممكن دلالة على ذلك (قوله على وجود الصانع) الإيجاد إن كان مسبوقاً بالعدم فهو الصنع والافهوا الأبداع فأثر الصانع لا يكون إلا محدثاً ومن هذا ظهر لك وجه اختيار الصانع بدل الواجب مع أنه مطلب المتكلم كما أن إثبات الواجب مطلب الحكماء * ولا خفاء في أن ذكر قوله على وجود الصانع لتعيين

(١) والحق أن يقال بدله وهذا كلام واقع في البين فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول تدبر (منه) (٢) وإنما لم يتعرض إلى بيان شرفه باعتبار الموضوع لكونه باحثاً عن الذات والصفات لأنه لا يستقيم في كلام المتأخرين وكذا بيان شرفه باعتبار عمومته لأنه لا يتم في كلام القدماء (منه) (٣) زماناً كما يدل عليه كلمة ثم فيما بعد (منه) (٤) وهو على نهج حصول الصورة ونكتة التساع ما أشرنا إليه في الحاشية (منه) (٥) أي من جهة الحدوث مع الامكان على قول طائفة من المتكلمين (منه) (٦) أعني الوجود الخارجي المحمولي إن عطف قوله وتوحيده على المضاف كما هو الظاهر وإن عطف على المضاف إليه فالوجود أعم منه ومن الرباطي والتوحيد وإن كان من الصفات السلبية ولكن لا بد من اعتبار إيجابها وجعلها موجبة سالبة المحمول إذ السؤال على صرافتها بدون اعتبار إيجابها لا تكون مشكلة الفن وبه صرح قدس سره في حاشية المطالع في بحث الموضوع تدبر (منه)

وتوحيده وصفاته وأفعاله ثم منها الى سائر السميات ناسب تصدير الكتاب بالنبية على وجود
ماشاهد من الايمان والاعراض

المستدل عليه والا فلا^(١) مدخل له في الاستدلال والمبنائية^(٢) تدبر (قوله وتوحيده) اذ التعدد يوجب
فساد المحدثات يبرهان التنازع على ما بين في موضعه (قوله وصفاته) أي النبوتية ولعله أشار الى
الصفات السلبية بقوله وتوحيده بما هو الاعم منها * ويحتدل أن يراد بها مايم السلبية أيضاً وافراد
التوحيد اهتمام بشأنه كما يشعر به التقديم * والظاهر منه بان العقل مستقل في اثبات الصفات كلها
وليس كذلك^(٣) على ما مر غير مرة (قوله ثم منها الخ) أي الانتقال^(٤) من وجود المحدثات^(٥) الى سائر الخ
وفيه ميل الى المعنى^(٦) لكون المعنى هكذا على الانتقال من وجود المحدثات الى وجود الصانع * وأنت
تعلم أن الاستدلال بالمحدثات على السميات بتوسط العلم بالذات والصفات واليه أشار بكلمة ثم فليتأمل
(قوله سائر^(٧) السميات) أي التي لا يستقل العقل في اثباتها ولا تدرك لولا خطاب الشارع من
الحشر الجبرائي وما يتعلق به^(٨) * وفي عدم مسئلة النبوة من السميات تأمل اذ اثبات النبوة مما يستقل
به العقل * وفيه نوع ايماء الى أن البعض من الصفات سمي لو كان السائر بمعنى الباقي وأما لو كان
بمعنى الجميع فلا بد من التأويل في السميات^(٩) * ولا خفا في أن هذا المقام لا يخلو عن الاضطراب
تأمل (قوله بالنبية) تنبيه^(١٠) على أن التنبيه عليه بدعي والمنازع مكابر للبدعية * لا يقال كيف
تكون مسئلة الفن بدعية لانه ليس من مسائل الفن بل من المبادئ مع أن المسائل قد تكون
بدعية^(١١) (قوله على وجود ما شاهد^(١٢) الخ) والظاهر المناسب لما فرغ عليه من قوله فقال قال الخ
أن يقال على وجود الماهيات والحقائق من الاعراض والجواهر الا أن يقال في الكلام مضاف

{ ١ } قوله فلا مدخل له الخ * يعني أن وجود المحدثات يدل على أن المحدث ثابت سواء كان المحدث
مؤثراً في القديم أولاً ولو كان لذلك الصانع بمعنى ما فهمه الحشى مدخل في الاستدلال لما دل وجود
المحدثات على المحدث اذا كان مؤثراً في القديم أيضاً ولما يتبدل بهذا الاستدلال على وجود الواجب
{ منه } { ٢ } بل قس الكلام المبني عليه { منه } { ٣ } اذ السمع والبصر وكذا الكلام عند البعض
لا يثبت الا بالسمع { منه } { ٤ } لتضمن الاستدلال معنى الانتقال { منه } { ٥ } وفي ضمير منها
احتمال آخر وهو أن يرجع الى المطالب المذكورة من وجود الذات والصفات والتوحيد والافعال
{ ٦ } فكانه قال لما كان مبني الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات ثم على الانتقال منها { منه }
(٧) السائر مشتق من السور بمعنى بقية ما كل ومنه الباقي * في الكشف ان المرعي هو السائر
بمعنى الباقي وقد استعمله صاحب الكشف بمعنى الجميع { منه } (٨) من أسباب السعادة والشقاوة
من الايمان والكفر والطاعة والمعصية { منه } (٩) بان يراد بها ما سوى الصفات أو المصطلح أعني
ما يتوقف على السمع أعني المباحث المتعلقة بالنبوة وما لها واحد { منه } (١٠) التنبيه يستعمل في
موضعين الاول في حكم علم ضمنا مما تهم والثنائي في مقام يكون التنبيه عليه بدعي { منه }
(١١) لكنه خلاف رأي الشارح { منه } (١٢) ويدل عليه قوله تصدير الكتاب حيث أخذ
الكتاب بدل الكلام مع أن السوق يقتضى أخذ الكلام بدله حيث قال في جانب المقدم لما
كان مبني الكلام { منه }

وتحقق العلم بها ليتوصل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الالهم فقال (قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب

محذوف^(١) أي جنس ما يشاهد (قوله وتحقيق العلم) أي بمعنى الوقوع والوجود الابطي دون الوجود المحمولي اذ مبني الاستدلال على الاول * على أنهم لا يقولون بالثاني لافي الذهن ولا في الخارج (قوله الى معرفة ماهو المقصود) وهو معرفة الذات والصفات وانما أخذ المعرفة بدل العلم اذ يقال عرف الله دون علمته (قوله فقال) يعني^(٢) لما ناسب تصدير الكتاب بوجود المحدثات وتحقيق العلم بها فقل قال أهل الحق * وأنت خير بان المناسب^(٣) لما رتب عليه أن يقال حقائق الاشياء دون أن يقال قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الخ تدبر (قوله أهل الحق الخ) الظاهر^(٤) من السياق^(٥) والاقصا على تفسير الحق ان مقول القول حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وأن المراد من أهل الحق ليس جماعة مخصوصة * ومن هذا ظهر ضعف مقاله الفاضل المحشي^(٦) الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة * ثم كلامه * مع أن قول المصنف فيما سألني والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق مما ياباه^(٧) (قوله وهو الحكم المطابق) الغرض منه تعيين ماهو الموصوف بالحق واما ارن المطابقة فتعبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق بالعكس فليس منظورا في هذه المرتبة الآن الكسر أشهر فيما بينهم فاعتباره أولى * والحكم الموصوف بالمطابقة والصدق هل هو الحكم بالمعنى العرفي^(٨) أو الحكم بالمعنى المنطقي فيه نزاع^(٩) فالمرضي عند الشارح هو الاول^(١٠) وبؤيده قوله باعتبار اشتغالها الخ (قوله للواقع) أي الثابت المتحقق في نفس الامر^(١١) من غير اعتبار المعبر وفرض الفارض وهو المحكي عنه بالاقوال والمسمى بمضمون القضايا * واختلف أقوال العلماء في نفس الامر قال في حواشي المطالع نفس الامر نفس الشيء^(١٢) والامر هو

(قوله قال أهل الحق)
الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد أهل الحق في هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم * ويحتمل ان يراد أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكأنهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد فتحت الباب رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحينية لكن لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ

(١) أو يتوسع فيما يشاهد لكنه خلاف رأي الشارح { منه } { ٢ } حيث رتب بالفاء وقال فقال { منه } { ٣ } أي اللازم مما سبق هو القول دون القول مع القول فلا يصح أن يقال فقال قال { منه } { ٤ } وانما قال الظاهر فانه يحتمل أن يكون غرضه مما تقدم من قوله لما كان الخ هو الاشارة الى وجه ترتيب ما ذكر في الكتاب بالتصدير بهاتين المستلتين ثم بالبحث عن الذات والصفات ثم بالبحث عن السمعيات فحينئذ يكون المقول مجموع ما في الكتاب كما قال الفاضل المحشي رحمه الله لكنه خلاف الظاهر { منه } { ٥ } أي من تصدير الكتاب بهاتين المستلتين أعني صوت الحقائق وتحقيق العلم بها وبؤيده التصريح بالرد وقصره على المخالف في هاتين المستلتين بقوله خلافا للسوفسطائية دون البواقي { منه }

(٦) ويحتمل أن يكون مقصوده الاعتراض على ماهو الظاهر من عبارة الشارح لكنه بعيد جداً { منه } { ٧ } ولعل الاعادة لطول الكلام أو للاهتمام والتأكيد لما فيه من الخلاف * وقد يقال ان ذلك مشعر بان المقول مجموع ما ذكره في الكتاب { منه } { ٨ } أي الوقوع واللاقوع { منه } { ٩ } أي بين السيد والشارح وعند السيد هو الايجاب والانتزاع { منه } { ١٠ } وأما الثاني فهو المرضي عند المحقق الرازي والسيد قدس سره فتكون المفارقة بين المطابق والمطابق بالذات وأما عند الشارح فبالاعتبار { منه } { ١١ } ويمكن أن يراد بالواقع نفس الامر { منه } { ١٢ } ومن هذا يظهر لك أنه يمكن أن يراد بالواقع في عبارة الشارح نفس الامر لا ماهو الواقع في نفس الامر لانه يلزم التكرار { منه }

باعتبار اشتغالها على ذلك ويقابله الباطل * وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم

الشيء ومعنى كون الشيء موجوداً في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته^(١) والظاهر منه أن نفس الأمر عبارة عن الموضوع^(٢) وبه صرح الكاتب في شرح الملخص (قوله باعتبار اشتغالها^(٣)) اشتغال الكل على الجزء مشعر بأن إطلاق الحق على الأمور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتغال (قوله وقد يفرق الحق^(٤)) لاختلافه في أن هذا مع ما سبق من قوله وأما الصدق^(٥) الخ صريح في أن المرضي

عنده رحمه الله هو عدم التفاوت بينهما^(٦) إلا من حيث شهرة الاستعمال وعدمه والمقابلة بأن الحق مستعمل في الكل على السواء وأن مقابله هو الباطل وأن الصدق شائع في الأقوال ومقابله الكذب وأما بحسب المعنى فلا (قوله بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع) يعني أن المطابقة مفاعلة

لا تنصور إلا بين الشئين وتقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالفاعلية والمفعولية معا فإذا نسب الواقع إلى الحكم بأن يقال طابق الواقع^(٧) الحكم كان الواقع منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والحكم منظوراً

ثانياً فإن عكست النسبة^(٨) كان الحكم منسوباً إليه ومنظوراً أولاً والواقع منظوراً ثانياً فانتساب الواقع إلى الحكم بالمطابقة كما في الصورة الأولى اعتبار المطابقة من جانب الواقع وانتساب الحكم إلى الواقع بالمطابقة كما في الصورة الثانية اعتبارهما من جانب الحكم * فللحكم هيتان^(٩) * هيئة من جهة المفعولية وهي

المطابقة بفتح الباء * وهيئة من جهة الفاعلية وهي المطابقة بالكسر والاول هو المسمى بالحق والثاني بالصدق * وإنما سمي حال الحكم بالاعتبار الاول باسم الحق لأن المنظور أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع

الموصوف بصفة الحق بمعنى الثابت من حق بمعنى ثبت * ثم نقل منه إلى وصف مقابله تسمية بوصف أحد^(١٠) المتضامين^(١١) من هذه الاضافة بوصف المضامين الآخر^(١٢) الذي كان له في نفسه مع قطع

(١) فإذا قلنا البياض عرض في نفس الأمر فعناه أن البياض في حد ذاته عرض بمعنى أن البياض بحيث لو لاحظته العقل لوجده كذلك أو متصفاً به (منه) (٢) أي موضوع القضية وما يجري مجراه من المقدم

والثاني (منه) (٣) لا خفاء في أن الظاهر من قوله باعتبار الخ بيان علاقة المجاز وأن قوله يطلق الخ دفع دخل كأنه قيل كيف يصح تفسير الحق بالحكم مع أن الحق يطلق على الأقوال * وأما قوله وأما الصدق وكذا قوله وقد يفرق ناظر إلى أن مقصوده هو الإشارة إلى بيان الفرق

بينهما * وإنما قال وأما الصدق مع أن الظاهر أن يقال وأما الصادق إذا المطلق على الأقوال هو الصادق دون الصدق رعاية للمقابلة إذ المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق وإن كان بمعنى الصادق (منه) (٤) وأيضاً الحق اسم من أسمائه تعالى نعم قد يطلق ويراد به الموجود (منه) (٥) بمعنى الصادق وإنما قال

وأما الصدق والظاهر أن يقال وأما الصادق لأن الشائع المستعمل في مقابلة الحق هو الصدق دون الصادق حيث يقال الحق والصدق مشتركان في المورد ولا يقال الحق والصادق (منه) (٦) فانهما مترادفان ولا تفاوت بينهما إلا باعتبار ما ذكره (منه) (٧) بأن يجعل الواقع فاعل طابق (منه) (٨) أي بأن يقال طابق

الحكم الواقع (منه) (٩) وكذلك يحصل للواقع هيتان هيئة الفاعلية وهيئة المفعولية وليس شيء منهما مسمى باسم (منه) (١٠) وهو الحكم (منه) (١١) وهما الواقع والحكم وتضافهما باعتبار المطابقة والمطابقة (منه) (١٢) أعني الواقع (منه) (١٣) أي في صورة العكس بأن يقال طابق الحكم الواقع (منه)

(قوله فقد شاع في الأقوال)

يشير إلى أن الصدق قد

يطلق على غير الأقوال *

قال في حواشي المطالع

يوصف بكل منهما القول

المطابق والعقد المطابق

(قوله تعتبر في الحق من

جانب الواقع) إذ المنظور

أولاً في هذا الاعتبار هو

الواقع الموصوف بكونه حقاً

أي ثابتاً متحققاً وأما

المنظور أولاً في الاعتبار

الثاني فهو الحكم الذي

يتصف بالمعنى الأصلي

للصدق وهو الانباء عن

الشيء بما هو عليه وهذا

أولى مما قيل سمي الاعتبار

الثاني بالصدق تيمناً

فمضى صدق الحكم مطابقتها للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة)

النظر عن هذه الاضافة . ثم أخذت الصفة المشبهة عنه بالمعنى الثاني المنقول اليه . فلحق ثلاثة معان .
أحدها الثابت بأن يكون صفة مشبهة . وثانيها المطابقة المذكورة (٣) وهو بهذا المعنى منقول من الاول
وثالثها الصفة المشبهة المأخوذة منه بالمعنى الثاني المنقول اليه . وأما حال الحكم في الاعتبار الثاني (١) انما
سمى صدقا (٢) قال قدس سره في حواشي المطالع تميزاً عن أخيه (٤) . وقال الفاضل المحض لان المنظور
أولاً في الاعتبار الثاني هو الحكم الموصوف بالمعنى الاصل للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو
عليه . وهذا أولى مما قيل يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تميزاً فليتأمل . ثم كلامه . وأنت خير بأن
ما ذكره المحض من كون الانباء معنى أصلياً للصدق وكون الانباء وصفاً للحكم في حيز المنع (٥) . والقول
بأن الانباء وصف للحكم إلا أنه مركب (٦) فلا يشتق منه له صفة مما لا يلتفت اليه . ولعل هذا منشأ
الامر بالتأمل . وكذا منشأ عدم التفاهة قدس سره اليه في وجه التسمية بالصدق . فان قبل لم يكن
الامر في التسمية بأن يسمى حال الحكم في الاعتبار الثاني بالحق وفي الاعتبار الاول بالصدق فما
وجه الترجيح . فتنا الوجه أن الحق في الاول حال المنظور أولاً بخلافه في الثاني فانه حال المنظور
ثانياً فالنقل من حال المنظور أولاً راجح على النقل من حال المنظور ثانياً كما لا يخفى تأمل (قوله
فمضى صدق الحق) هذا تفريع على قوله بأن المطابقة الحق قدمه مع ان السوق يقتضى التأخير لثلا
يقع الفصل بين التفرع والتفرع عليه في الموضوعين (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه)
السوق يقتضى أن يقال مطابقة (٧) الحكم اياه . وما ذكره الفاضل المحض من أن مفهوم قولنا مطابقة
الواقع اياه وصف للحكم إلا أنه مركب فلا يشتق منه له صفة على تقدير تسليم افادته كونه وصفاً
للحكم لكنه لا يفيد كونه معنى الحقة وانما الكلام فيه . وكذا القول بأن الكلام هنا محمول على
التساع في العبارة بناء على ظهور المعنى فالله في كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فميد لما فيه
الكلام تأمل (قوله حقائق الاشياء) الظاهر أنه أراد بالاشياء الجزئيات الاضافية المندرجة تحت

(قوله ومعنى حقيقته
مطابقة الواقع اياه) فان
مفهوم قولنا مطابقة الواقع
اياه وصف للحكم الا انه
مركب فلا يشتق منه
له صفة كذا افاده الشارح
في نظائره . وبعض
الافاضل هنا كلام طويل
حاصله حمل مثله على التساع
في العبارة بناء على ظهور
المعنى فالمعنى هنا كون
الحكم بحيث يطابقه الواقع

(١) قال الشيخ في الشفاء وأما الحق من قبيل المطابقة فهو كالصادق إلا أنه صادق فيما أحسب باعتبار
نسبته الى أمر وحق باعتبار نسبة أمر اليه (منه) (٢) النسبة من جانب الفاعلية (منه)
(٣) بخاطر بالبال أن الاولى في وجه التسمية بالصدق أن يقال إن الصدق في الاصل
هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهو صفة المتكلم الخبر ثم نقل منه الى الخبر عنه المملووظ
أولاً تأمل (منه) (٤) أي لاجل التميز عن الاخت بالاسم (منه) (٥) اذ الظاهر أن الانباء بمعنى
الاخبار صفة للمتكلم (منه) (٦) (قوله إلا أنه مركب) دفع توهم نشأ من الكلام السابق وهو ان
مصدق كون الشيء موجوداً لشيء وقائماً به اختصاص الناعت بالذات ومعناه صفة تصح اشتقاق صفة
مفردة من النعت للمنعوت كما اذا كان السواد وصفاً لشيء وقائماً به فانه يصح اشتقاق الاسود من
السواد لذلك الشيء . وهنا لم يصح اشتقاق صفة مفردة من الانباء المذكورة للحكم فدفع ذلك
التوهم بان هنا مانعاً من الاشتقاق وهو تركيب الوصف (منه) (٧) يعني أن اللازم من الفرق
المذكور هو أن يقال مطابقة الحكم بفتح الباء (منه)

حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب

الحقائق النوعية * ويحتمل أن يراد بها الاعم^(١) وانما زاد الحقائق ولم يقل الاشياء كما هو الملائم لما سبق من قوله على وجود ما نشاهد الخ تمهيداً وتقريباً لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث الخ لان العالم اسم الاجناس (قوله حقيقة الشيء وماهيته) انما زاد الماهية تنبيهاً^(٢) على أن الوجود والتحقق ليس معتبراً في مفهومها كما هو المشهور * قال في حواشي المطالع لفظ الحقيقة في الاصطلاح انما يطلق على الموجودات * وأنت خير بأن المناسب حينئذ أن يفسر بما يقع في جواب ما هو^(٣) اذ ما به الشيء هو هو يعم الكلي والجزئي، والماهية شائعة في الكلي ومفسرة بما يقع في جواب ما هو ومن ثم قيل إن الماهية تدل على الكلية التزاماً تدبر (قوله ما به^(٤) الشيء هو هو) نوقض بالفاعل ودفع بأن الفاعل^(٥) ما به الشيء موجود^(٦) دون ما به الشيء هو هو * وأنت تعلم أن النقص بالفاعل باق على رأي من جعل الماهية بمحمولة الا أن يقال إن الباء صلة الاتحاد المستفاد من لفظ هو هو^(٧) فكانه علم الاتحاد والمعنى ما يتحد به الشيء ولهذا لم يقل ما به الشيء هو أو ما به هو هو مع كونه أخصر * ولو قيل إن الاتحاد مشترك بين الذاتيات والعرضيات^(٨) قلزم النقص بالموارض والفصول قلنا المراد به الاتحاد في المفهوم^(٩) سواء كان ذلك قبل حذف المحصن كالحيوان الناطق بالنسبة الى

(١) بل نقول إن الظاهر هو الاعم في المقامين يعني أن لكل شيء سواء كان كلياً أو جزئياً موجوداً كان أو معدوماً حقيقة أي ماهية بمعنى ما به الشيء هو هو سواء كانت ماهية نوعية أو لا (منه) (١) سواء كانت حقيقة الشيء مغايرة له بالذات كالانسان بالنسبة الى زيد أو بالاعتبار كحقيقة واجب الوجود كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان (منه) (٢) وإيما الى أن المراد بالشيء ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازاً * أو إشارة الى ترادفهما (منه) (٣) لو فسر الحقيقة والماهية بما وقع في جواب ما هو لكان أسلم من النقص بالفاعل والفصل وأحوط في عند النوع والجنس من الحقيقة بالقياس الى الأشخاص والأنواع تأمل (منه) (٤) والاقرب أن يراد بالسبب السبب القريب كما هو المتبادر فلا يرد النقص بالفاعل على شيء من المذهبين لكن يرد النقص بالجزء الاخير كالفصل وبكل واحد من أجزاء الحقيقة المركبة كالحيوان والناطق اذ لكل واحد منهما مدخل في كون الانسان انساناً. والجواب أن المراد ما يكون مستقلاً فيه والمعنى ما به وحده من غير مدخلة غيره ويدل عليه تقدم الظرف * ويجه عليه أن النسبة تقتضي التغاير ولا تغاير بين الشيء وحقيقته الا بالاعتبار ولا يختص عنه الا بالتوسع بأن يراد به معنى الاستثناء عن غيره أعني الخارج عنه (منه) (٥) إلا أن يجعل أحد الضميرين للموصول والآخر للشيء * إلا أنه حينئذ يطل التعريف طرداً وعكساً * وأيضاً يلزم التفكيك * إلا أن يفسر بالاستثناء عن الخارج (منه) (٦) مضاه أن الاشياء موجودة في حد ذاتها ولم يكن الفاعل موجدأ بل مظهراً (منه) (٧) كما يقال الحمل بالمواطأة الحمل به هو أي بالاتحاد (منه) (٨) أي في الصدق أي كل من الذاتيات والعرضيات صادق على شيء واحد أي محمول على شيء واحد كالكتاب والانسان فانه محمول على زيد (منه) (٩) دون الذات ولا الاعم * وفيه حل اللفظ على خلاف المتبادر من غير قرينة (منه)

(قوله ما به الشيء هو هو)
لا يقال هذا صادق على الماهية
الفاعلية * لا نأقول الفاعل
ما به الشيء موجود لا ما به
الشيء ذلك الشيء اذ الماهية
ليست بجعل جاعل *
كان قلت الشيء بمعنى
الموجود فيرد الاشكال *
قلت بعد التسليم فرق بين
ما به الموجود موجود وبين
ما به الموجود ذلك الموجود
والفاعل انما هو الاول
وبه يظهر أن الضميرين
لشيء * وقد يجعل أحدهما
للموصول فلا يتوهم
الاشكال لكن يتنقض ظاهر
التعريف حينئذ بالعرضي
اذ الضاحك ما به الانسان
ضاحك * وجعل هو هو
بمعنى الاتحاد في المفهوم
خلاف المتبادر والاصطلاح
فلا يرتكب مع ظهور
الوجه الصحيح هذا *
ولو قيل في التعريف ما به
الشيء هو لكان أخصر

(قوله بما يمكن تصور الانسان بدون) (٢٨) أي بالكنه وأما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي أيضاً * قيل

بما يمكن تصور الانسان بدون

الانسان أو بعده كالانواع والاجناس بالقياس الى مانحتها من الجزئيات^(١) * لكن بقي شيء أنه يلزم حينئذ أن يكون الانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق حقيقته ولم يقل به أحد تأمل^(٢) (قوله بما يمكن تصور الانسان) أي بالكنه^(٣) بناء على أن تصوره بالوجه يمكن بدون الذاتي أيضاً * وقد يقال إن الذاتي متصور عند تصور الانسان بالوجه وغايته بالاجمال * قال الفاضل المحشي قيل عليه يستفاد منه ان الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدون فريد عليه اللوازم البيئة بالمعنى الاخص * وجوابه بعد تسليم الاستفادة^(٤) بطريق التعريف^(٥) أن المستلزم لتصور اللازم إنما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار^(٦) على مانص عليه في حواشي المطالع^(٧) فأمكن تصوره بدون في الجملة بخلاف الذاتي * وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فاتفق في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفي في هذا المقام * ثم كلامه * ولا خفاء في أن النقض^(٨) ببعض اللوازم البيئة كالمسكات بالنسبة الى أعدامها باق غير مندفع^(٩) بشيء من الجواهرين * وأيضاً إن القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم * الآن يفسر اللزوم بالاستعقاب * ولو قيل إن العلوم معدات فانفكاك البعض عن البعض ضروري لامتناع اجتماع المد مع المعد له تحقيقاً سواء كان المعد قريباً أو بعيداً كما بين في موضعه * قلنا^(١٠) فحينئذ وجب الانفكاك في الذاتيات أيضاً * على أن ما قالوا إن العلوم معدات ليس على إطلاقه بل في العلوم النظرية^(١١) * والوجه الوجه^(١٢) في الجواب أن يقال إن معنى إمكان تصور الانسان بدون إمكان فرض تحقيقه بدون سواء كان المفروض

عليه يستفاد منه أن الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدون فريد عليه اللوازم البيئة بالمعنى الاخص * وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم إنما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على مانص عليه في حواشي المطالع فأمكن تصوره بدون في الجملة بخلاف الذاتي وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فاتفق في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا القدر يكفي في هذا المقام * وقيل أيضاً أن أريد بالإمكان الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضي وهو باطل وان أريد الامكان العام فهو حاصل في الذاتي أيضاً * وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضي لابه ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد أعني تصور الانسان بدونه لبالنسبة الى المقيد أعني كون تصوره بدون وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور * على أن تصور

(١) فان الانسان وزيداً مثلاً متحددان في المفهوم بعد حذف التشخص من زيد وكذلك الحيوان والانسان متحددان في المفهوم بعد حذف الفصل وهو الناطق (منه) (٢) وجه التأمل أن المراد بالمفهوم مفهوم الفصل (منه) (٣) ولو لم يقيد بقوله بالكنه لم يتميز الذاتي عن العرضي لانه لا يمكن تصور الانسان بالوجه بدون تصور الذاتي غاية الامر أن الذاتي متصور اجمالاً (منه) (٤) يعني يجوز أن لا يكون المستفاد تعريفاً والجمع والمنع من شرائط التعريف (منه) (٥) أو بطريق الحكم المساوي أو الخاصة المساوية سواء كان بطريق التعريف أو لا فلا وجه للتخصيص بطريق التعريف (منه) (٦) أي تصور الملزوم اذا كان ملحوظاً بالقصد خطراً بالبال يستلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب (منه) (٧) نظراً الى هذا الجواب لا يمتاز المتضايف من الذاتي اذ يستلزم تصور أحد المتضايفين تصوراً آخر * وجوابه أن هذا بطريق الاخطار والا يلزم عدم خلو النفس عن تصور المتضايفين هذا محال (منه) (٨) لكن لا يلزم في الجميع لان اعتبار هذا القيد بناء على دفع التسلسل والتسلسل يدفع باعتباره في الجملة (منه) (٩) اعلم أن عدم اندفاع الشبهة ببعض اللوازم البيئة بناء على ملاحظة المعنى التفصيلي * وأما اذا لوحظ المعنى الاجالي من غير ملاحظة مضاف اليه في العمى وهو البصر لا يلزم من تصور الملزوم تصوره فحينئذ تندفع الشبهة (منه) (١٠) وقد يجاب عنه بان المراد بامكان الانفكاك هو الانفكاك باعتبار النوع (منه) (١١) بناء على ما وقع فيها من الافكار والانظار لا باعتبار أنفسها (منه) (١٢) ويؤيده ما قال قدس سره في صدر المرصد الثاني في الماهية من شرح المواقف وبالجملة اذا لوحظت ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجمل أو تفصيلاً (منه)

الكنه بالعرضي غير متنع وان لم يطرده ويمكن اختيار الثاني بان يراد الامكان العام من جانب الوجود أي ليس عدمه ضرورياً (محالا)

فانه من العوارض * وقد يقال إن مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية . والشيء عندنا الموجود * والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء

محالا كما في اللوازم اليقينية أولا كجوابي العوارض بخلاف الذاتي فان الفرض ههنا كالفروض محال على قياس ما قيل في خواص الذاتي * ونظيره عدم امكان الشركة في الجزئي الحقيقي ^(١) دون نقائص الأمور العامة ^(٢) لكن بقي شيء وهو أنه يستفاد منه أن كل مالا يمكن تصور الشيء بدونيه فهو حقيقة ذلك الشيء فيرد عليه النقض بالفصول تأمل (قوله فانه من العوارض) وكل عرض مما يمكن تصور الشيء بدونيه يتجه عليه المنع المذكور * ولا يخفى عنه الا بما قررناه فتأمل (قوله وقد يقال) دل على أن هذا غير مرضي عنده والمرضي مأمور من عدم اعتبار التحقق في الحقيقة كما في الماهية لكن السؤال بقوله فان قيل فالحكم الخ ناظر الى أن التحقق معتبر في الحقيقة كما هو المشهور وعدم اطلاق الحقيقة على الماهيات المعدومة اذ يقال ماهية النقاء ولا يقال حقيقة النقاء يؤيد ما قيل (قوله باعتبار تحققه) في ضمن الافراد اما بالتبع أو بالاصالة على المذهبين (قوله وباعتبار تشخصه ^(٣) هوية) أي مابه الشيء هو هو مع التشخص بطريق العروض ^(٤) كما يستدعيه السوق والعديل * لكن المشهور أن الهوية بمعنى الشخص هو الماهية مع التشخص بطريق الجزئية وهذا هو المشهور * وقد تطلق الهوية على التشخص وعلى الوجود الخارجي أيضا (قوله ومع قطع النظر عن ذلك) أي التحقق والتشخص بمعنى لا بشرط شيء لا بشرط لاشيء (قوله والشيء عندنا الموجود) يعني لفظ الشيء لا يطلق الا على الموجود عند الاشاعرة ^(٥) فكل شيء موجود كما أن كل وجود شيء * وأما أنها مترادفة فان فغير مقطوع به والمقطوع به هو التساوق ^(٦) والتلازم * والظاهر ^(٧) عدم الترادف ^(٨) إذ الماهيات توصف بالامكان والامتاع والوجوب بالقياس الى الوجود دون الشيئية * وأيضا قد يفيد حل الوجود دون الشيئية (قوله معناها بديهي التصور) أي بالكنه وكذا الحكم بالبدهاة هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والمتكلمين خلافا لبعض في المقامين * فهم من قال بكسبية التصور * ومنهم من قال بامتاعه * ومنهم من قال بكسبية الحكم بالبدهاة وبدهاة التصور كالامام (قوله فالحكم) قال الفاضل الحنفي أورد الفاء ايذانا بأنه ناش عما سبق * والمنشأ بمجموع أمور ثلاثة * تعريف الحقيقة * وكون الشيء بمعنى الموجود * وكون الثبوت

(قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور أن الهوية نفس الشخص وقد تطلق على الوجود الخارجي أيضا والشارح قد أطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء) أورد الفاء ايذانا بأنه ناش عما سبق والمنشأ بمجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين

(١) ولهذا قالوا فرض الشركة فيه فرض محال بطريق التوصيف لا فرض محال بطريق الاضافة كما في نقائص الأمور العامة (منه) (٢) كالوجود واللاوجود والشيء واللاشيء (منه) (٣) قال بعض الفضلاء ان نسبة التشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس (منه) (٤) اذ اعتبار التحقق في الحقيقة ليس بطريق العروض (منه) (٥) ولهذا قال الشارح والشيء عندنا الموجود والثبوت الخ ولم يقل الشيئية والثبوت والتحقق (منه) (٦) ولذا قال المحقق الطوسي في تجريدته ويساوقه الشيئية ولم يقل يرادفه (منه) (٧) التردد بين الترادف والتساوي (منه) (٨) وانما قال والظاهر عدم الترادف لان الترادف لا يستلزم الاطلاق كالشافعي والطيب فان الاول يطلق على الواجب دون الثاني مع القول بالترادف (منه) (٨) والا لم يتعرض للشيئية في بيان الترادف بين التحقق والثبوت والكون (منه)

يكون لقوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة * قلنا المراد أن ما افتقده حقائق الاشياء ونسبه
بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض أمور موجودة في نفس الامر كما يقال

بمعنى الوجود * ثم كلامه * ولك أن تقول أن كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق ^(١) بل اللازم
التساوق ولا مدخل للتساوق في لنوبة الحكم ^(٢) * وكذا لا مدخل لتعريف الحقيقة على ما ارتضاه من
عدم اعتبار التحقق في مفهوم الحقيقة * نعم لتعريف الحقيقة مدخل في المنشئة على ما قيل * والقول
بأن مراده بتعريف الحقيقة تعريفها المستفاد مما قيل دون ما اختاره وفسرها به أولاً ليس بسديد *
وقد يقال أن تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو مطلقاً يدل على الاتحاد مع الاشياء فيكون له
مدخل فيها * وفيه أن وجود الحقائق في الخارج معركة ^(٣) بين العقلاء مع تعريفها بالحقيقة بما فسر به
تأمل (قوله يكون لقوا بمنزلة قولنا الخ) حاصله أن الثبوت مرادف للمنشئة أو لازم بين المعنى
الأخص فالحكم به بعد الملاحظة بالشيئية والحقيقة يكون لقوا ^(٤) غير مفيد وإن صح في نفسه * لا يقال
لا حمل بين المترادفين حقيقة بل صورة فكيف يصح الحمل في نفسه والصحة فرع بتحقيق الحمل ^(٥) * لا نا
نقول لا حمل بينهما إذا أريد بهما في جانبي الوضع والحمل * فهو ما هما * وأما إذا أريد بهما في أحد
الجانبين الفرد فلا شك في تحقق الحمل وصحته فالحمل متحقق بالضرورة كما فيما نحن فيه (قوله قلنا
المراد الخ) حاصله أن الحكم بالثبوت على ما فرض اتصافه بالشيئية والحقيقة كما هو تحقيق مذهب الشيخ ^(٦)
في عقد الوضع لا على ما علم وصدق به كازعمه السائل * ولعله أراد بالاعتقاد الفرض ^(٧) لا المصطلح أعني
التصديق كما يشعر به ظاهر عبارته لأن عقد الوضع تركيب تقيدي ويكفيه الفرض والاعتبار فلا
يلزم اعتبار التصديق والاعتقاد بالمعنى المصطلح في عقد الوضع كيف لا ولو أريد به المصطلح لزم
لنوبة الحكم * واعتبار نفس الامر في جانب عقد الحمل لا يجدي نفعاً ^(٨) إذ مآل ^(٩) التصديق هو الحكم بأن
الامر كذلك في نفس الامر * لكن بقي أن النسبة التقيدية مشعرة بالخبرة فإن الأخبار بعد العلم بها
أوصاف كما أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار * وقد يقال أن معناه أن فرضنا فرفضنا والافلا * فالأولى

(١) حيث قال الشيء عندنا الموجود ولم يقل الشيء بمعنى الموجود فيلزم التساوي * ولغائل أن
يقول المقصود هنا بيان معنى الحقيقة والشيء والثبوت لا أفرادها فالمراد إذا كان كذلك فلا بد أن
يكون معنى قوله والشيء عندنا الموجود أن معنى الشيء ومفهومه الموجود (منه) (٢) إذ
للاشياء في قولنا الناطق ضاحك مع التساوي والتساوق بينهما (منه) (٣) أي نزاع في أن
الطبائع موجودة في الخارج أولاً (منه) (٤) لأن ما هو معتبر في المحمول فهو معتبر في الموضوع
(منه) (٥) بأن تكون القضية طبيعية وفيه أن لاشك في صحة قولنا الكل كلي بل في كونه
مفيداً (منه) (٦) لا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن الفعل الذي اعتبره في عقد
الوضع هو بحسب نفس الامر لا بحسب الفرض كما زعمه المتأخرون (منه) (٧) إنما عبر عنه
بالاعتقاد رعاية لدلالة اللفظ إذ التركيب التقيدي ينبئ عن الاعتقاد (منه) (٨) والجواب أن
اعتقاد الحقيقة قد لا يكون مطابقاً لما في نفس الامر فاعتبار نفس الامر في جانب عقد الحمل قد
يجدي نفعاً (منه) (٩) (قوله إذ مآل التصديق هو الحكم بأن الامر كذلك في نفس الامر)
سواء كان مطابقاً أولاً (منه)

(قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلنا يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه ذلك المعنى كافي مثل واجب الوجود موجود * والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين (٣١) الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان

معناه * اللهم الا أن يقال

أنه بالنسبة الى بعض

الاذهان القاصرة (قوله

ليس مثل قولك الثابت

ثابت) هذا ناظر الى قوله

وهذا الكلام مفيد أى

ليس مثل المثال الذي ذكره

السائل فانه غير مفيد اذ

قد اعتبره متعده الموضوع

والمحمول * وقوله ولا مثل

* أنا أبو التجم وشعري

شعري * ناظر الى قوله

ربما يحتاج الى البيان فان

شعري شعري يحتاج ألبتة

الى بيان معناه لحفائه وهو

ظاهر * ولك أن تقول

حقائق الاشياء ثابتة

تحتاج الى البيان لا بطريق

التأويل والصرف عن

الظاهر المتبادر لشهرة أمر

المراء به بخلاف شعري

شعري فانه يحتاج الى

التأويل وهو أن شعري

الآن كشعري فيما مضى

أو شعري هو الشعر

المعروف بالفصاحة

والبلاغة وهذا المعنى

لا يحصل بحمل الاضافة

للمهد لان معنى المهد

ارادة بعض أشعار المتكلم معناه * وكم فرق بين المعنيين * والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام فقيه تأكيد كونه مفيداً * ويرد عليه ان شعري شعري كذلك * واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً فلو حمل

لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال أصلاً

واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت

في الجواب (١) منع الترادف * أو كون اللزوم بيناً بالمعنى الاخص * أو قال ان العنوان هو الحقيقة بمعنى

الماهية التي لم يعتبر في مفهومها التحقق كما مرت الاشارة اليه وفرق ما بين جعل العنوان نفس الاشياء

وبين جعله الحقيقة المضافة اليها وفيه تأمل (قوله واجب الوجود موجود) أي ما يفرضه واجب

الوجود فهو موجود في نفس الامر (٢) (قوله ربما يحتاج الى البيان) أى قلنا يحتاج الى الاثبات

بالدليل كما سيصرح الشارح به حيث قال نجزم بنبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان (٣) وما نقل

عنه في هذا المقام هكذا هذا تأكيد لقوله مفيد والمعنى أنه مفيد بل قد يحتاج الى البيان يعني ليس

بدسياً وهذا نفي لقوله لنفوا * ثم كلامه * صريح في أن البيان يعني الاثبات بالدليل كما هو الشائع

المتبادر منه لاما توهمه الفاضل المحشى أى قلنا يحتاج الى بيان معناه فان أكثر من يسمعه يفهم منه

ذلك المعنى كافي مثل واجب الوجود (٤) موجود والحاصل أن أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور

فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه * اللهم الا أن يكون بالنسبة الى بعض الاذهان

القاصرة * ثم كلامه * (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) اذا أخذ موضوعه بحسب نفس الامر

دون الاعتقاد والفرض إذ المفهوم من الثابت ما انصف به بحسب نفس الامر فيكون الحكمه لنفوا

إذ لم يقم لنا شيء يفرض اتصافه بالثبوت ويعبر عنه بالثابت فيحكم عليه بحسب نفس الامر بخلاف

واجب الوجود موجود وحقائق الاشياء ثابتة * قال الفاضل المحشى هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام

مفيد أى ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متعده الموضوع والمحمول

* ثم كلامه * يعنى أن موضوعه أخذ بحسب نفس الامر كمحموله اذ لم يقم له أمثاله أخذ الموضوع

بحسب الاعتقاد والفرض بخلاف ما نحن فيه وواجب الوجود موجود وأمثاله فانه معهود أن يؤخذ (٥)

موضوعه بحسب الفرض والاعتقاد ومحموله بحسب نفس الامر * وأنت خير بأن الفرق بين العنوانات

لا يخلو عن التكلف والتعسف * أما بحسب العرف واللغة فظاهر لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه

عند أهل العرف واللغة ثبوت ج ب بالفعل بحسب نفس الامر * وأما بحسب الاصطلاح فهو أن الفعل

(١) أى في جواب الاعتراض الذي أورده الشارح في لقوية الحكم (منه) (١) وقد يقال إن مراده

بما نفقده مانسبه بالاسماء وقوله نسبه من قبيل عطف التفسير حاصله مسميات الاسماء ثابتة وفيه تعسف

كما لا يخفى (منه) (٢) ويؤيده قوله واجب الوجود موجود اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب

الفرض لامن حيث الاعتقاد كما لا يخفى * وأيضاً ان الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون

الوضع (منه) (٣) أي بالبيان والتفسير (منه) (٤) اذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب الفرض

لامن حيث الاعتقاد كما لا يخفى * وأيضاً ان الرد على السوفسطائية باعتبار عقد الحمل دون الوضع (منه)

(٥) وأما الفرق بأن الفعل في البعض يعتبر بحسب نفس الامر وفي البعض الآخر بحسب الفرض

لا يخلو عن التكلف والتعسف (منه)

ارادة بعض أشعار المتكلم معناه * وكم فرق بين المعنيين * والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام فقيه تأكيد كونه مفيداً * ويرد عليه ان شعري شعري كذلك * واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً فلو حمل

لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال أصلاً

ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى * وتحقيق ذلك أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه شيئاً مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان إذا أخذ من حيث أنه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً وإذا أخذ من حيث أنه حيوان ناطق كان ذلك لغواً (والعلم بها)

أما بحسب نفس الأمر في الكل على ما هو ظاهر مذهب الشيخ^(١) على ما عليه العرف واللفظ وفهمه جمهور المتأخرين من مذهبه أو الفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه المحقق الرازي في شرح المطالع^(٢) فليتأمل (قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري) إذ عقد الوضع فيه مأخوذ بحسب نفس الأمر لكن المراد بالمحمول ليس مفهومه الظاهر بل ما هو عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل والبلاغة قال الفاضل الحنفي وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر إلى قوله ربما يحتاج إلى البيان فإن شعري شعري يحتاج إلى بيان معناه خلفاً وهو ظاهر ولك أن تقول حقائق الأشياء ثابتة تحتاج إلى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة أمر المراد به بخلاف شعري شعري فإنه يحتاج إلى التأويل وهو أن شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الإضافة للعهد لأن معنى العهد إرادة بعض أشعار المتكلم معينا^(٣) وكما فرق بين المعنيين والمشهور أن المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد كونه مفيداً * ويرد عليه أن شعري شعري كذلك * ثم كلامه وأنت تعلم فكما أن أخذ الموضوع فيما نحن فيه على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم * وأما بالنسبة إلى القاصرين فتساويان * والفرق غير ظاهر * ومن ادعى الفرق فلا بد له من البيان * وأيضاً أن شعري الآن أو الشعر المعروف بالبلاغة بعض الأشعار معينا لكن بالتعيين النوعي^(٤) والتعيين المعبر في العهد ليس مقصوداً على الشخصي * وقد يناقش فيه بأن العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديراً أو الحكمي^(٥) والكل منتف^(٦) وهنا * وأيضاً إن المراد بالبيان هو بيان صدق الكلام بالدليل ومن البين أن شعري شعري ليس كذلك إذ استقامة معناه موقوفة على التقدير والتقدير ليس بيانا له ولا دليل صدقه فليتأمل (قوله وتحقيق ذلك) أي الجواب المذكور * وتفصيله أن القضية المتعارفة تشتمل على المقدين * عقد الوضع

(١) وما ذكره الشيخ الرئيس على ما هو العرف واللفظ ولذا لم يكتف في عقد الوضع بالإمكان واعتبر الفعل على ما صرح به المحقق الرازي في شرح الشبهة والسيد قدس الله سره في حاشية المطول (منه) (٢) حيث قال ما ذهب إليه الميزانيون لا يخالف كلام العربية كيف وهم بضد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف (منه) (٣) أي المناقشة فيه من حيث عدم الذكر لأن حيث التعيين لأن التعيين النوعي كاف (منه) (٤) والمناقشة فيه من حيث عدم الذكر لأن حيث التعيين لأن التعيين النوعي كاف (منه) (٥) والمذكور الحكمي هو المذكور في القلب فكأنه المذكور (٦) وقد يقال إن الذكر الحكمي متحقق كما قبل في تعريف الكلمة بأن يحمل على العهد الخارجي بإرادة الشعر المتعارف فيما بينهم بكلام فكأنه المذكور حكماً (منه)

أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها

وهو انصاف ذات الموضوع بالعنوان بطريق التقييد . وعقد الحمل وهو انصاف ذات الموضوع بمفهوم المحمول بطريق الخبرة * والوضع قد يستلزم الحمل استلزاما بينا بالمعنى الآخر فحينئذ يكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك فحينئذ قد يحتاج الحمل والحكم الى أمر خارج عن الطرفين وذلك الخارج إن كان غير النظر بالحكم بديهي وإلا فظري . وعلى التقديرين فالحكم مفيد وأن اختلاف الشيء المحكوم عليه بالاعتبار قد يكون باعتبار اختلاف العنوان كالجسم والحيوان الناطق وقد يكون باعتبار أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض والمحمول بحسب نفس الامر كما فيما نحن فيه وكواجب الوجود . وجود * ولا يبعد أن يجعل ذلك إشارة الى الجواب التحقيقي في هذا المقام دون المذكور فكان الجواب المذكور ليس مرضياً عنده ^(١) تحقيقاً اذ منبأه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد والفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الفرض والبعض الآخر بحسب نفس الامر ^(٢) وقد عرفت ما فيه من أن الاخذ بحسب الفرض دون نفس الامر وكذا الفرق على خلاف ما عليه العرف واللغة أو بناء على أن الجواب المذكور بعد التزام كون الشيء بمعنى الوجود أو كون الوجود لازماً بينا بالمعنى الآخر وذلك ليس كذلك . غاية الامر التلازم بحسب نفس الامر دون التعقل حتى يلزم لغوية الحكم (قوله أي بالحقائق) ويحتمل أن يراد العلم ^(٣) بالقضية المذكورة اذ هذا القدر كاف في الرد ^(٤) (قوله والتصديق بها) ^(٥) بأن يحمل ^(٦) بعضها على بعض كقولنا الجسم متحرك * أو السكل على الاجزاء كما هو الظاهر ^(٧) (قوله وبأحوالها) بأن يحمل الحقائق موضوعاً ويثبت لها الاحوال ولا شك أن التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء فيصح عد التصديق بأحوال الحقائق من قبيل العلم بالحقائق كالمعلم بأنفسها * فلا يتجه أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بأحوالها من جزئيات العلم بها كما لا يخفى * قال الفاضل الحنفي فاللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام * ثم كلامه * ولعله أراد بالانواع نوع التصور والتصديق وبالمقام مقام الرد كما يشعر به جواب الشارح عما قيل * ولا خفاء في أن جمع التصور ناظر الى استغراق الاشخاص وليس مقصوراً على استغراق الانواع وأن مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقاً فضلاً عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه كما لا يخفى على من

(قوله من تصوراتها
والتصديق بها وبأحوالها)
فاللام في العلم لاستغراق
الانواع بمعونة المقام * ثم
ان الاستدلال على ثبوت
الصانع وصفاته كما يحتاج
الى العلم بالثبوت يحتاج الى
العلم بالاحوال من الحدوث
والامكان ونحوهما فن قدر
الثبوت وقال لا يتم فرض
الاستدلال الا بتقدير
الثبوت فقد غلط غلطين

(١) وأيضاً عبارة المصنف لا تساعد ما ذكره من قوله ونسبته بالاسماء (منه) (٢) وذلك خلاف العرف واللغة (منه) (٣) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة * وأنت خير بأن هذا غير ما قيل تأمل (منه) (٤) أي في رد كلام الخصم وهو أنه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها لانه سائلة كلية وأثبت الموجبة الجزئية يكفي في رد السائلة الكلية (منه) (٥) الباء اذا كانت صلة التصديق كانت واردة على المحمول السكلي وفيه نوع اشعار بأن الحقائق عبارة عن الطبائع الكلية كما أشار اليه (منه) (٦) بأن يكون الضمير للقضية المذكورة * وأنت خير بأن هذا غير ما قيل تأمل (منه) (٧) بأن تكون الحقيقة ذات أبعاد وأجزاء ويحمل بعض اجزائها على بعض بان يقال الجسم متحرك وكل واحد من الجسم والمتحرك جزء من الحقيقة وهو الحيوان (لكنه عني عنه) (٧) أي حمل السكل على الاجزاء ظاهر من العبارة لان حمل البعض على البعض تصديق ببعض الحقيقة لا تصديق بها (لكنه عني عنه)

(قوله العلم بنبوتها) بتقدير المضاف فالضمير (٣٤) للحقائق وقبل الضمير ثبوت الحقائق. والتأنيث باعتبار المضاف اليه

(قوله للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق) يرد عليه أنه ان أريد عدم العلم بجميع تفاصيله فلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان أريد اجالا فنوع فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي للجميع وقد سبق ان المراد ما تقدمه حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا ألبتة * لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه * لاننا نقول لادليل على هذا التقييد * مع ان تعميم الشارح ينفيه * ولو سلم فطلان المقيد لا يوجب تقدير اثبوت بل يجوز أن يترك المقيد * وقد يقال أيضاً ثبوت الكل غير معلوم * وان أريد البعض فلا وجه للمدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه أن ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبه على وجودها كما مر * وجوابه أن المراد هو التنبه على وجود جنس ما نشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف أو نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فاللاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات من الاعيان وكفى بهذا القدر تنبيهاً

(متحقق) وقيل المراد العلم بنبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق * والجواب أن المراد الجنس رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشي من الحقائق ولا علم بنبوت حقيقة ولا بعدم نبوتها (خلافاً للسوفسطائية) فظن في جواب الشارح ونكتة جمع التصور وإفراد التصديق لا تخفى (١) على الفطن الذي (قوله متحقق) (٢) بمعنى أنه واقع في نفس الامر لا بمعنى أنه موجود في الخارج اذ العلم عند الاشاعرة إضافة وهي اعتبارية اتفاقاً من المتكلمين سوى الاثنى (قوله العلم بنبوتها) بتقدير المضاف ورجع الضمير الى الحقائق وإقامة المضاف اليه مقامه أو رجع الضمير الى الثبوت الذي في ضمن ثابتة (٣) والتأنيث باعتبار المضاف اليه * وفيه نظر اذ ليس في الكلام إضافة الثبوت الى الحقائق وكفاية الاضافة من حيث المعنى في التأنيث محل الحادثة * والظاهر أن المراد بالعلم على هذا التوجيه هو التصديق لا ما يعم التصور والتصديق واللام في العلم لاستراق أشخاص نوع التصديق ولا يبعد حمل اللام على الجنس والحقيقة (قوله للقطع بأنه لا) (الخ) يعني أن الحقائق عام مستغرق (٤) فرجع الضمير اليها يقتضي كون العلم بجميع الحقائق حاصلًا لنا وهو بين البطلان * وقد يقال إن الآية الكريمة (وعلم آدم الاسماء كلها) أي سميها فهي في حصول العلم بجميع تفاصيله (٥) ودفعه غير خفي (٦) كما لا يخفى (قوله والجواب أن المراد الجنس) حاصله أنا لاندعي الايجاب الكلي بل الايجاب الجزئي يعني جمع من الحقائق ولو ثلاثة أو أربعة أو حقيقة (٧) من حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنس الحقائق (٨) متحقق لان الخصم يدعي السلب الكلي في المقامين والايجاب الجزئي كاف في إبطاله * وأنت خير بأن الانسب حينئذ أن يقال حقيقة الشيء ثابتة من غير جمع المضاف والمضاف اليه (قوله رداً الخ) أي بدليل أنه رد على القائلين الخ (قوله ولا بعدم نبوتها) وإنما لم يقتصر على الاول مع أنه كاف في المقصود تنبيهاً على أنه ينبغي للمعترض أن يتعرض لنفي القسمين معا ليكون نصا في مراده لان العلم بالحقائق منحصر في القسمين العلم بنبوتها والعلم بعدم نبوتها بخلاف الرد عليه فانه يحصل بمجرد القول بأن العلم بها متحقق من غير أن يتعرض لاثبوت ولعدم

(١) لان متعلق التصور أنواع مختلفة بخلاف متعلق التصديق فانه هو النسبة الخبرية فقط تدبر (منه) (٢) بالتحقق الرباطي دون المحمولي (منه) (٣) فان مصدر الثابتة المسند الى ضمير الحقائق مصدر مضاف اليها والضمير له (منه) (٤) أي على سبيل التفصيل (منه) (٥) اذ الجمع ظاهر في العموم (منه) (٦) أي العلم التفصيلي التصوري بالكنه أو بالوجه المساوي أو التصديق (منه) (٧) فان الانبياء صلوات الله عليهم مستثنون اذ الكلام في علم سائر الناس (منه) (٨) والفرينة على تعيين المراد في الثاني ابطال جمية الحقائق بالاضافة وفي الثالث ابطال جمية الاشياء بالالف واللام أو عدم تقييد الجنس بالحقيقة أو بالعلم أو بقول ان المراد من الحقائق هي الحقيقة يدل عليها الحقائق كدلالة الجمع على الواحد كما في المرفوعات هو أي المرفوع والضمير في بها راجع الى تلك الحقيقة وهذا الجواب مراضة بحسب المناظرة (منه) (٩) فان قلت جنس حقائق الاشياء ينافي الاستغراق * قلت الجنس لا ينافي لان الاستغراق بالنسبة الى العلم والجنس بالنسبة الى المعلوم * فان قلت مسائل العلوم كليات * قلت هذا من المبادي كما يفهم من قوله ثم لما كان (منه)

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية * ومنهم من ينكر نبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر أو عرضًا فرض أو قديمًا أو حادثًا. فحادث وهم العندية * ومنهم من ينكر العلم بنبوت الشيء ولا نبوته ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك وهم اللاأدرية *

(قوله وهم العنادية) سموا

بذلك لانهم يماندون

ويدعون الجزم بعدم تحقق

نسبة أمر ما إلى أمر آخر

في نفس الامر ويقولون

ما من قضية بدئية أو نظرية

الأولها معارضة تقاومها

وتماثلها في القوة * وبه يظهر

أن انكارهم لا يختص

بحقائق الموجودات *

فتخصيص انكارهم لها

بالذكر جرى على وفق

السياق * والظاهر أن

تحمل الاشياء هنا على

المعنى الاعم (قوله من ينكر

نبوتها) أي تقررها * وهم

يقولون مذهب كل قوم

حق بالنسبة إليه وباطل

بالنسبة إلى خصومه

ويستدلون بأن الصفر أرى

يجد الكفر في نفسه مرة فدل

على أن المعاني تابعة

للأدراكات (قوله ويزعم

أنه شاك) هذا الزعم يخفي

القول الباطل للاعتقاد

الباطل أدل اعتقاد للشاك

(قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) أنفسهم بمعنى أنها مرتفعة عن نفس الامر بالمرء وليس للماهية مخالف وتمايز لبعضها عن بعض وليس شيء منها مطروفاً لنفس الامر لانفسه ^(١) ولا بوجوده إذ ما من نسبة إيجابية كانت أو سلبية إلا ولها نسبة تناقضها بل الكل خيالات وأوهام لأصل له كالسراب الذي يحسبه الظمان ماء لأن الكل راجع إلى أصل واحد حقيقي موجود في الخارج وحده حقيقة بحيث لا تعدد ولا تمايز بوجه من الوجوه إلا بحسب الظاهر وبإدبي الرأي وأما بحسب التحقيق فلا كما ذهب إليه جمع من أهل المشاهدة والمكاشفة * لا يقال حينئذ يلزم ارتفاع التقيضين * لأن ارتفاع التقيضين فرع لتحقيق أصل النسبة في حيث فلا إيجاب ولا سلب وذلك ليس ارتفاع التقيضين * على أن امتناع ارتفاع التقيضين من جملة الخيالات عندهم * ومن هذا يظهر لك أن انكارهم لا يختص بالحقائق الموجودة في الخارج كما يشعر به ظاهر عبارة الشرح ^(٢) وقد يقال إن مرادهم بالانكار لها إنكار نبوتها على حذف المضاف ^(٣) كما في مذهب العندية * والفرق بين المذهبين باعتبار أن العندية يقولون نبوتها تابع للاعتقاد بخلاف العنادية فانهم ينكرون النبوت مطلقاً (قوله ومنهم من ينكر نبوتها) أي اتصاف الماهيات بالوجود ونبوت بعضها لبعض بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بل هي تابعة للاعتقاد فان اعتقدنا موجوداً فوجود معدوماً فعدم وان حادثاً فحادث وان قديماً فقديم إلى غير ذلك * فمتقد كل طائفة حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم فيكون التقيضان حقاً بالقياس إلى الطائفتين ولا استحالة فيه عندهم إذ ليس في نفس الامر شيء محقق موافقاً على ذلك بأن الصفر أرى يجد الحلو في فيه مرة فدل ذلك على أن المعاني تابعة للاعتقاد دون العكس * فان قيل إن الاعتقاد بتبعية نبوت الحقائق للاعتقاد حقيقة ثابتة فان قالوا بتبعية ذلك الاعتقاد لاعتقاد آخر فلا يخلو من أن ينتهي إلى اعتقاد ثابت في نفس الامر فلزمهم التناقض أولاً فيلزم التسلسل * قلنا لهم أن يمنعوا استحالة التسلسل لانه في الامور الاعتبارية ولو قيل أنهم اعترفوا بتحقيق الذي فيلزمهم التناقض * قلنا هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم (قوله ويزعم أنه شاك الخ ^(٤)) قيل فيلزم التسلسل في الشكوك * وأجيب بأنهم شاكون في لزوم التسلسل مع أنه التسلسل في الامور الاعتبارية ^(٥)

(١) كالاعتقاد فانه عند المتكلمين المحققين مطروفاً لنفس الامر بنفسه لا بوجوده (منه)
(٢) فان المراد انكار الحقائق الموجودات في الخارج (منه) (٣) ويؤيده ما ذكره في
الدرس السابق من قوله بانه لا نبوت لشيء من الحقائق (منه) (٤) الشك شائع فيها استوى
طرفاه وقد يستعمل فيما يقابل اليقين * والظاهر ان المراد هنا هو الاول ويحتمل الثاني ولفظ الزعم
يؤيد الثاني * وعلى الاول لابد من التأويل اذ الزعم يتنافى الشك والتأويل هو أن لفظ الزعم
قد يستعمل ويراد به الإشارة إلى خذلان مذهب الخصم (منه) (٥) والتسلسل في الامور
الاعتبارية ليس بمحال (منه)

(قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد (٣٦) ثبت) يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم

لنا تحقيقاً أنا نجزم بالضرورة بنبوت بعض الاشياء بالبيان وببعضها بالبيان والزما أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لسكونه نوعاً من الحكم فثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق * ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية *

(قوله لنا تحقيقاً) أي دليلاً حقاً صادق المقدمات بحسب نفس الامر وإن لم يكن حقاً صادقاً مساماً عند الخصم . فيكون المقصود منه إظهار الحق لا لإلزام الخصم فيكون له ولاية المنع فيه * ولا خفاء في أن اللازم منه نبوت الاشياء في نفس الامر وأما نبوت العلم بها فلا . وفيه تدبر ^(١) (قوله بالضرورة) الضرورة بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب دون معنى البدهة بقرينة قوله وببعضها بالبيان (قوله وإلزاماً) أي قياساً مركباً من المقدمات المسلمة عند الخصم مستلزماً لبطلان مذهبه كما هي مسلمة عندها مستلزماً لمذهبنا أيضاً لا بمعنى القياس الجدلي المركب من المقدمات المسلمة عند الخصم الغير المسلمة عندها * وأنت خير بأن بعض المقدمات غير مسلمة عند الخصم كيف وإن امتناع وارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم فكيف يكون الزامياً * قلنا إنما جعله إلزامياً تنبيهاً على أن ما يصلح به التخاطب والمناظرة يتم إلزاماً ^(٢) أو إشارة إلى قرينه من التسليم بالنظر إلى الاول تأمل (قوله إن لم يتحقق نفي الاشياء الخ) أي إن لم يتصف شيء من الاشياء بصفة التي لم يكن شيء منها منفياً اذ التفتي ما انصف بالتفتي وقام به التفتي فان لم ينصف بالتفتي لزم الانصاف بنفي التفتي ونفي التفتي أثبات أو ملزوم له فلزم الثبوت * وان تحقق التفتي ^(٣) فقد ثبت ماهية من الاشياء اذ التفتي من جملة الماهيات وكذا الانصاف بصفة التفتي من جملة * قال الفاضل المحشي يرد عليه أن عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق التفتي الثبوت . فالصواب في الإلزام أن يقتصر على الشق الاخير فيقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا التفتي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية وبوجه الإلزام بأن التفتي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين * ثم كلامه * ولا يشبهه عليك أنه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر بأن يقال إن التفتي من جملة الخيلات عندهم وكذا الجزم فلا يلزم نبوت ما نفي * وأيضاً لأن عدم وجود العلم في الخارج عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزماً به إذ لا يجب أن يكون الملزم به معتقداً لمن تمسك به * والاولى في الرد أن يقال ان الكلام في التفتي بمعنى اللاوقوع ^(٤) دون التفتي بمعنى الانزعاج لان التقيضين هما التفتي والاثبات بمعنى الوقوع واللاوقوع لا التفتي والاثبات بمعنى الإيقاع والانزعاج لا ارتفاعهما عند الشك والكلام في المتناقضين فلا يصح الحكم بأن التفتي حكم ^(٥) والحكم تصديق بل تأمل (قوله على الإطلاق) أي بطريق السلب الكلبي (قوله إنما يتم على العنادية) وقد عرفت

(١) وجهه أن الدليل يستلزم العلم سواء كان على المعنى المشهور عندهم أولاً لان العلم بالمطلوب مأخوذ في مفهوم الدليل (منه) (١) لانه لا يمكن أن يقال أنا اذا جزمنا بالضرورة بنبوت بعض الاشياء لا يحصل لنا العلم بنبوته أيضاً (منه) (٢) بحيث يليق أن يجعل الزامياً (منه) (٣) أي بالنسبة للخبرة التي تكون بين الموضوع والحمول (منه) (٤) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه) (٥) لان اللاوقوع ليس بتصديق بل مصدق به (منه)

فلا يلزم من عدم تحقق التفتي الثبوت فالصواب في الإلزام أن يقتصر على الشق الاخير فيقال إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا التفتي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم * وقد يتوهم أن انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وبوجه الإلزام بأن التفتي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه أنه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظر دقيقة فكيف يبنى الإلزام لشكر أجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي * لا يقال ترديد هذا الإلزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعنى عدم وجود التفتي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون التفتي الثابت في نفسه معدوماً في الخارج (قوله إنما يتم على العنادية) عدم تمامه على اللاأدرية ظاهر وأما على العنادية ففيه تأمل * وقال في شرح المقاصد في كلام العنادية

قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيراً كالأحول يرى الواحد اثنين والصفاوى يجد
الحلو مراراً ومنها بدسيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه تنقصر في حلها الى أنظار دقيقة

ما فيه قال في شرح المقاصد ثم لا يخفى ما في العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات
أولنى سبأ اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة ^(١) بخلاف اللا أدريه فانهم أصروا على التردد والشك في كل
ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين * ثم كلامه * ولا خفاء في أن هذا صريح في أن الالتزام يتم
على العنادية والعندية معاً فيين كلاميه نوع تدافع * وما قيل في توجيه ما في شرح المقاصد من أن نسبة
النفي ان لم تحقق في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن النسبتين مدفوع بما مر من أن
عدم خلو الواقع من النسبتين من جملة الخيالات والاولى في التوجيه أن يقال انكم جزمتم بنفى الحقائق
مطلقاً واتصاف الحقائق بصفة النفي وهذا النفي والاتصاف من جملة تلك الحقائق ونسبتها فيثبت
بعض ما نقيم فيه ما فيه ^(٢) تأمل ^(٣) (قوله قالوا الضروريات الخ) هذا دليل اللأدريه وفيه نوع اشعار
بدليل العندية أيضاً من أن الصفاوى يجد الحلو مراراً فدل على أن المعاني تابعة للأدراكات * وأما
دليل العنادية فهو أنه مامن قضية بدسية كانت أو نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها
(قوله والحس قد يغلط كثيراً) واذا كان كذلك فحكمه في أي جزئى ومادة تفرض كان في
معرض الغلط فلا يكون مقبول الشهادة * قال الفاضل المحشى ان قلت قد الداخلة على المضارع
للقلة فتنافى الكثرة * قلت قد تستعار وتستعمل للتحقق أيضاً * على أن القلة بحسب الاضافة لاتنافى
الكثرة في نفسه * ثم كلامه * وهذا مبنى على ماهو المشهور * والتحقيق أن قد الداخلة على المضارع
تفيد القلة بحسب الزمان ولاشك أن القلة بحسب الزمان لاتنافى الكثرة الاضافة بحسب المادة
تأمل ^(٤) (قوله كالأحول) أي الذي يقصد الحول تكلفاً فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف
في العصبين أو في أحدهما وأما الاحول الفطري فما يرى الواحد اثنين (قوله ومنها بدسيات)
أي أوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية ^(٥) القياس اذ القياس الحقى لمسلم يفارق تصور الطرفين
كان تصور الطرفين كافياً في الحكم كما في الاوليات بخلاف البواقى من التجريبات والمتواترات

(١) أي بشبهة عقيدتهم أي مدعاهم الفاسد فاذا ادعوا مدعاهم فلا بد لهم من دليل خفيث لا بد لهم من
اثبات مقدماته فيثبتون تلك المقدمات التي من الحقائق تأمل (منه) (٢) لان النفي والاتصاف
به ليسا من الموجودات الخارجية بل أمران اعتباريان عند المتكلمين (منه) (٣) وجه التأمل
أن النفي والاتصاف المذكوران أيضاً من جملة الخيالات (منه) (٤) اعلم ان الحسيات والبدييات
هما العمدة في العلوم ويقومان حجة على الغير * أما البدييات فعلى الاطلاق * وأما الحسيات فاذا ثبت
على الاطلاق الاشتراك في أسبابها أعني فيما تقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس (منه) (٥) لعل
وجهه أن الكثرة الاضافة معناها أن تعتبر بالقياس الى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلاً بالنسبة الى
الغلط وليس كذلك فالاولى أن تفسر الكثرة في نفسها أعني مقابلة الوحدة (منه) (٦) القضية
الفطرية هي التي يحصل من تصور موضوعها ومحمولها قياس في ذهن مثل قولنا الاربعة بنفسه الى
الاثنين فان من تصور الاربعة والانقسام الى متساويين يحصل في ذهنه هذا القياس الحقى الاربعة
منقسمة الى الاثنين والاثنان متساويان فالاربعة منقسمة الى المتساويين (منه)

(قوله قالوا الضروريات الخ)
هذا دليل اللأدريه *
وحاصله أنه لا وثوق بالعيان
ولا بالبيان فتعين الوقف
والشك * وغرضهم من
هذا التمسك حصول الشك
والشبهة لا اثبات أمر أو
نفيه (قوله قد يغلط كثيراً)
اطلاق الغلط منهم بناء على
زعم الناس * ان قلت
قد الداخلة على المضارع
للقلة فتنافى الكثرة *
قلت قد تستعار فتستعمل
للتحقيق أيضاً * على أن
القلة بحسب الاضافة
لاتنافى الكثرة في نفسه

والنظريات فرع الضروريات فسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء . قلنا غلط الحسن في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض لانتفاء أسباب الغلط . والاختلاف في البديهي لعدم الآلف أو الحفاء في التصور لا ينافي البدهية . وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات

وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات قلنا ليست كذلك بل تحتاج الى أمر خارج عنها فهي داخلة في الحسيات اذ المراد بها ما للحس فيها مدخل سواء احتاج العقل في الحكم الى شئ آخر سوى الحس أولاً * وفيه أن مدخلة الحس في الحدسيات ليست مطردة * وانما لم يتعرض للوجدانيات وهي التي نجدتها اما بنفوسنا كهلنا بوجودنا أو بالآلة الباطنة كهلنا ببلداتنا وآلامنا لانها لا تقع لها في العلوم ولا تكون حجة على الغير * وقد يراد بالبديهيات ما تقابل الحسيات^(١) فتدرج الوجدانيات^(٢) حينئذ في البديهيات فتتضمن الضروريات فهما * وصاحب المواقف جعل الوجدانيات قسماً برأسها وثالث القسم * وأنت تعلم أن عبارة الكتاب ليست نفا في حصر الضروريات في القسمين المذكورين وان كان المقام مقام الحضر ويستدعيه تأمل (قوله والنظريات فرع الضروريات)

لانتهاؤها اليها دفعا لدور والتسلسل (قوله غلط الحسن الخ) اشارة الى منع الكلية للمحفوظة في نظم الكلام وهي قولنا واذا كان كذلك فحكمه في أي مادة تفرض كان في معرض الغلط * ونسبة الغلط الى الحس بأدني ملازمة اذ الغلط في الحكم ليس الا من العقل (قوله لأسباب جزئية) غير شاملة وغير متحققة في جميع المواد * والظاهر أن جمع الاسباب باعتبار المواد * على أنه يجوز أن يكون سبب الغلط في مادة واحدة متعددة من غير لزوم توارد الملل المستقلة على الملل الواحد بالشخص تدير (قوله لانتفاء أسباب الغلط) في نفس الامر ومصادقه حصول اليقين في بعض المحسوسات والتجوز العقلي لا ينافي العلم كافي العلوم العادية^(٣) . فلا يتوجه أن يقال ليس لنا احاطة بأسباب الغلط برمتها فكيف يتصور الاطلاع على انتفاء الجميع فيجوز أن يتحقق في أية مادة تفرض من المحسوسات سبب من أسباب الغلط من غير أن يكون لنا شعور بذلك السبب (قوله والاختلاف في البديهي الخ) جواب عن القدح في البديهيات . وما بعده من قوله وكثرة الاختلاف جواب عنها في النظريات (قوله لعدم الآلف) قد يناقش فيه^(٤) بأن لا مدخل للآلف لان الطرفين لا يخلوان من أن يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولاً . فلي الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلة أمر آخر فيه كالآلف فلا يتصور الاختلاف حينئذ . وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لالآلف وعدمه . نعم للآلف مدخل في السرعة . ووجه الدفع غير خفي^(٥) كما لا يخفى (قوله لا ينافي حقيقة بعض النظريات) بل حقيقة البعض

(قوله لانتفاء أسباب الغلط)

إن قلت لعل هناك شيئاً عاماً للغلط فسنأين يجزم بانتفاء مطابق أسباب الغلط . قلت بديهية العقل جازمة . في مثل ادراك حلالة العسل . والكلام على التحقيق لا الالتزام

(١) أي مالا مدخل للحس فيها (منه) (٢) وبعض الحسيات أيضاً لان ذلك الغير لم يجد من باطنه ما وجدناه (منه) (٣) أي العلوم التي مادة الله جارية عليها (منه) (٤) قيل معنى قوله والاختلاف في البديهي لعدم الآلف الخ يعني أن كون الاختلاف في البديهي لعدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه وذلك أي عدم تصور الطرفين كذلك اما لعدم الآلف أو الحفاء في التصور ففهم من هذا الكلام أن قوله لعدم الآلف تعليل لا مر مقدر في نظم الكلام لكتابه عفى عنه (٥) لان المجموع علة مستقلة لا كل واحد (منه)

والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصاً اللادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق
تعتيبيهم بالنار ليعترفوا أو يحترقوا * وسوف سطا اسم للحكمة الموهوبة والعلم المزخرف لان سوفاً معناه
العلم والحكمة واسطام معناه المزخرف والباطل والغلط ومنه اشتقت السفطة كما اشتقت الفلسفة من
فيلاسوفاً أي محب الحكمة (وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به أي
يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن أن يعبر عنه موجوداً كان أو معدوماً فيشمل ادراك الحواس وادراك

مقطوع بها ببداهة العقل (قوله والحق) إشارة الى أن ما مر من الاجوبة تحقيقاً والزائماً لا يتم . وما
مر من قوله ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية قد عرفت ما فيه (قوله خصوصاً اللادرية) ليس
بواقع موقعه تأمل (قوله اشتقت السفطة) قال في شرح المواقف ثم عرب هذان اللفظان واشتقت
منهما السفطة والفلسفة وهذا يدل على أن الاشتقاق من خواص العربية وأن الاشتقاق ههنا
بالمعنى المصطلح . وفي المقامين تأمل ^(١) (قوله وهو صفة يتجلى بها الخ ^(٢)) اعلم أن أحسن ما قيل في
الكشف عن ماهية العلم هذا التعريف ثم الثاني ولهذا اختارها من بين التعريفات وقدم الأول . وأن
المتبادر من الباء هو السبب القريب فخرج به الحياة والوجود وغير ذلك * لكن بقي أن المتبادر منه
هو السبب الحقيقي وهو منتف ههنا وأن السبب القريب ليس إلا الإيجاد . وحل القريب على الإضافي
تصنف لا يليق في مقام التعريف . وكذا حل السبب على العادى * وأيضاً لا يصدق التعريف على العلم
الحضوري مع أنه من جملة أفراد المعرفة . وتخصيص المعرفة بالانطباعي تصنف * هذا إنما هو حد
العلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق * ومن قال إنه نفس التعلق حده بأنه تجلى المذكور
وانكشافه عند النفس (قوله ويمكن أن يعبر عنه) عطف تفسيري لما يذكره . وبه أشار الى أن
المراد بالذكر المذكور بالقوة دون الذكر بالفعل والابطال الجامعية (قوله فيشمل ادراك الحواس) الظاهرة
اذ هم لا يقولون بالباطنة ^(٣) . واستناد الادراك الى الحواس ليس من قبيل استناد الادراك الى المدرك بل
الى الآلة . وكذا استناده الى العقل لو أريد به القوة النظرية . وبعد ادراك الحواس علماً موافق لمذهب
الشيخ الاشعري وهو المختار عند المتأخرين اذ بكل واحدة منها ترسم في النفس صورة بها تنكشف
المحسوسات للنفس . ولا يلزم منه كون البهائم من ذوى العلم لان ادراكها بأنفس الحواس دون
النفس بواسطة الحواس ولهذا قيل لمن قامت فكاهة قال صفة يتجلى بها المذكور عند النفس . وأما
عند الجمهور فهو نوع من الادراك يمتاز عن العلم بالماهية (قال الشارح) في شرح المقاصد في بحث
العلم والحق أن اطلاق العلم على الاحساس يخالف للعرف واللفظة * قال الفاضل المحشي عده علماً

(١) اذ لا دليل على شيء منهما (منه) (٢) أنت خير بأن هذا التعريف يشكل بالصفات
النفسانية كالقدرة والارادة اذ هي معارفات أو جزؤها اذ بها ينكشف المجهول التصوري لمن
قامت هي به الا أن يدعي مزيد اختصاص لمن قامت به كما يشعر به اللام في قوله لمن * وقد يدفع
بحمل السبب على القريب وفيه مجال بحث (منه) (٢) بشكل هذا التعريف يعلم الله تعالى
اذ لفظ من عبارة عن ذوى العقول الا ان يراد به ذوى العلم (منه) (٣) دليل تقييد الحواس
بالظاهرة يعني إنما قيدنا الحواس بالظاهرة اذ هم الخ والحاصل أن الحواس وقع في كلام الشارح
بدون التقييد بالظاهرة وقد قيده المحشي بها ثم عالى التقييد بقوله اذ هم الخ (منه)

(قوله ويمكن أن يعبر عنه)
إشارة الى أن المذكور
من الذكر بالكسر وهو
ما يكون باللسان وإنما لم يجعل
من المضموم وهو ما يكون
بالقلب وان صح ذكره
في تعريف العلم لعمومه
مثل الظن والجهل حلالاً للفظ
على الشائع المتبادر (قوله
فيشمل ادراك الحواس)
لكن عده علماً يخالف
العرف واللفظة فان البهائم
ليست من أولي العلم فيها

العقل من التصورات والتعديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا

يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم * ثم كلامه * وأنت تعلم أن ماعده من العلم ليس ادراك الحواس مطلقاً بل ادراك النفس بواسطتها اذ ادراك الحواس مرتسم عند النفس * وأيضاً قوله فان البهائم الخ يدل على أن التوهم والتخيل وادراك الجوع والخوف واللذة والالم لا تكون علماً لحصولها للبهائم تأمل^(١) (قوله من التصورات والتعديقات) الظاهر أنه متعلق بادراك العقل اذ التصديق لا يحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف تأمل^(٢) (قوله اليقينية) أى المنسوبة الى اليقين بمعنى المندرجة تحت

اليقين اندراج الجزئي تحت الكلي . واليقين بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع مختص بالتصديق . وكذا غير اليقين بمعنى الاعتقاد الغير الثابت المطابق . وأما اليقين وغير اليقين بمعنى المطابقة وعدمها فجار في التصورات **الضاع على ما زعموا** * والتحقيق أن التصورات كلها يقينية ولا توصف بعدم المطابقة أصلاً (قوله صفة توجب تميزاً الخ^(٣)) { الصفة هي الامر الغير القائم بالذات والقائم بالمحل أى الموضوع * وتفسيرها بالامر القائم بالتعريف كما فسره به قدس سره في شرح المواظف ليس على ما ينبغي اذ يخرج علم الله تعالى . بل لا يتناول التعريف شيئاً من أفراد المعرفة^(٤) اذ الصفة عند الاشاعرة ليست غير المحل كما أنها ليست عنه . ومحصله أن العلم أمر قائم بمحل متعلق بشيء يوجب ذلك الامر ايجاباً عادياً كون محله تميزاً للمتعلق تميزاً لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو للمحل دون الصفة ولا شك أن تميزاً انما هو الشيء المتعلق به تلك الصفة والتميز أعني المعلوم تصورياً كان أو تصديقاً وذلك الشيء المتعلق هو الذي لا يحتمل نقيض التميز فخرج بقوله تميزاً عن الحد ماعدا العلم من الصفات النفسانية وغير النفسانية كالشجاعة والقدرة والسواد والبياض الى غير ذلك فان تلك الصفات وان كانت توجب تميزاً لمحلها عن الغير لكن لا توجب له تميزاً آخر بخلاف الادراك فانه كما يوجب لمحلّه تميزاً عن غيره كذلك يوجب له أيضاً تميزاً بمدركاته عما عداها أي يحمل المحل بحيث يستحق أن يلاحظ مدركاته وتميزها عما عداها * وقد يناقش فيه بأن علم الله تعالى يخرج عن التعريف بحمل الايجاب على العادي كما هو مذهب الاشعري فان الايجاب في علم الله تعالى ليس بطريق العادة لان العادي يقتضي جواز التخلف وفي حقه تعالى غير مجوز * وفيه نظر * واعلم أن هنا أموراً . الصفة والمحل . الذي قامت به الصفة . والتميز . والايجاب الذي في توجب . والمتعلق * والكل يحتمل أن يراد في الموضعين على وجوه شتى^(٥) (أحياناً عقلياً لكن الاقرب أن يراد بالضمير في يحتمل المتعلق . وبالتقيض نقيض التميز كما أشرنا اليه في إنشاء التقرير (قال الشارح)

(قوله لا يحتمل النقيض)

أي نقيض التميز في التصور

وعدم كاهو الظاهر والاحتمال
الاحتمال لمتعلقه وانما وصف التميز به
صفتهم لمتعلقهم مجازاً * ثم التميز في التصور
الصورة . ومتعلقه الماهية
الخ

التصور وفي التصديق

الاثبات والنفي ومتعلقه

الطرقان والعلم بهذا المعنى

يتقسم بأنه ان خلا عن

الحكم بأن لم يوجب اياه

فصور والا فتصديق

(١) وجه التأمل ان المنكر لكون ادراك المدركات بالحواس الظاهرة علماً ينكر ما ذكره بطريق الاولى فلا وجه للايراد عليه (منه) (٢) وجه التأمل أن حصول التصديق بالحواس باعتبار الاطراف ليس مطلقاً بل باعتبار الموضوع فقط لان المحول الكلي لا يدرك بالحواس (منه) (٣) هذا التعريف يشكل بالبراهين والمعرفات على رأي القائلين باتحاد العلم والمعلوم تأمل (منه) (٤) الا أن يراد بالصفة في كلامهم الصفة العينية أو يراد بالتعريف الغير المصطلح (منه) (٥) وهي خمسة وعشرون احتمالاً خمسة من التوافقي وعشرون من التخالف (منه)

في شرح الشرح هذا هو الظاهر من مثل هذه العبارة * ثم التميز في التصور نفس الصورة والمتعلق
 الماهية المتصورة. وفي التصديق الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان * ولا شك أن الاول أعني الصورة
 لا تقيض لها وأن الاخيرين أعني الاثبات والنفي كل منهما تقيض الآخر هذا هو المشهور في حل
 عبارة هذا التعريف * ويرد عليه أن القول بالصورة فرع القول بالوجود الذهني وأصحاب هذا التعريف
 أعني الاشاعرة لا يقولون بالوجود الذهني * وأيضاً يلزم أحد الأمرين إما عدم كون التصور والتصديق
 علماً أو كون التصور غير الصورة وكون التصديق غير النفي والاثبات. والسكل مخالف^(١) لما تقرر
 عدمهم * على أن اثبات الصفة سوي الصورة والاثبات والنفي ليس ضرورياً ولا مبرهنياً عليه بل يكذبه
 الوجدان * وأيضاً أن ذكر التميز وإرادة الصورة والنفي والاثبات به مجازاً عما به التميز مجاز من
 غير قرينة * وجعل كون التميز إضافة والصورة من قبيل الكيف قرينة المجاز مما لا يلتفت اليه
 وأيضاً أن النفي والاثبات بمعنى الايقاع والانزاع ليس شئاً منهما تقيضاً للآخر إذ هما يرتفعان
 عند الشك * والوجه الوجه في التوجيه هو أن يراد بالتميز المعنى المصدري وبالتقيض تقيض المتعلق
 أعني الوقوع واللاقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضير الذي في محتمل المتعلق^(٢)
 أيضاً * وحاصله أن لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق تقيض المتعلق ونحوه وقوع الطرف
 المخالف له بدله * لا يقال كيف يتصور احتمال الشئ تقيضه. لا رامتاع احتمال الشئ تقيضه بطريق
 الورد على المحل أو بطريق الوقوع في نفس الامر على سبيل البدل أي وقوع كل منهما بدل الآخر
 انما هو بحسب نفس الامر وأما بالقياس الى المدرك العالم فقد يحتمله أثبتة * وقد يقال ان الاحتمال
 بطريق الورد أو الوقوع بدل الآخر ليس بمحال بحسب نفس الامر أيضاً بل المحال احتمال الشئ
 تقيضه بطريق المواطأة * وقد يناقش^(٣) فيه بأن التميز يعتبر فيه الاثبات والسلب عن الغير ولا شك أن
 السلب عن الغير لا يتصور بدون تعقل الغير فلا بد فيه من تعقل الشئ مع غيره حتى يتحقق التميز
 فلا يكفي فيه تعقل الشئ وحده فلا يصح جمعه من لوازم العلم مطلقاً * وأيضاً إن التصور بالوجه الاعم
 الشامل لجميع المفهومات لا يفيد التميز أصلاً * وهنا اعتراضات كثيرة لا يليق بالمقام إيرادها (قوله
 لادراك الحواس) أي الادراك الذي يحصل بمداخلية الحس الظاهري تصورياً كان أو تصديقاً *
 وقد ينحصر بالتصور ووجه التخصيص ظاهر مما مر^(٤) (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) وهي التي
 لا يمكن أن نحس ويتعلق الحس بها سواء كانت كلية أو جزئية مادية كانت أو غير مادية * وقد ننحصر
 بالجزئي المادي^(٥) الغير الممكن أن يتعلق به الحس الظاهري * هذا هو المشهور * واعلم أن
 إدراك المحسوسات قبل الرؤية تعقل. وبعد الفية عن الحس تخيل. وعند الحضور احساس وبه صرح
 قدس سره في بعض تصانيفه * ولا شك أن المدرك في الاولين ليس من الاعيان المحسوسة بل من
 قبيل المعاني. أما قبل الرؤية فظاهر. وأما بعد الفية فلأنه أمر خيالي لاشئ محض عند المتكلمين.

(١) للتحقيق عند القائلين بالصورة (منه) (٢) وقد يقال لا يبعد كل البعد أن يراد بالضير المتعلق
 وبالتقيض الصفة أو بالعكس فيها (منه) (٣) من غيره (منه) (٤) من قوله إذ التصديق
 لا يحصل بالحواس الا باعتبار الاطراف (منه) (٥) كصداف زيد وبخلة (منه)

(قوله بناء على عدم التقييد
 بالمعاني) فان المعاني ما ليست
 من الاعيان المحسوسة بالحس
 الظاهر فخرج الاحساسات
 لكن يرد عليهم أنهم
 صرحوا بأن الجزئيات
 العينية تدرك علماً كادراك
 زيد قبل رؤيته واحساساً
 كادراكه عند الرؤية
 ومقتضى التعريف أن لا نعلم
 تلك الجزئيات * وقاية
 ما يتكلف أن يقال مثل
 زيد اذا أخذ على وجه
 جزئي فبين وعلى وجه
 كلي فغنى ولا يدرك قبل
 الرؤية الاعلى وجه كلي
 هذا. والامر في ادراكه
 بعد الفية عن الحواس
 مشكل

(قوله بناء على أنها لا نقاض لها) أي لتمييزها الذي هو الصورة فلا يرد عليه أن التصور غير التميز والمتميز في العلم عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن هنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة • وقد يجاب عنه بأن عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى أن دعوى الفرعية مما لا ثبت له * أن قلت كل متصور لا يتحمل غير صورته الخاصة فلو سلم أن للتصور نقيضا فتعلقه (٤٢) لا يتحمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا إنما هو في

والتصورات بناء على أنها لا نقاض لها على ما زعموا

بل نقول أن المدرك في الأولين يدرك على الوجه الكلي^(١) * لكن بمطابقته الأمر الخارجي وكونه وسيلة إلى معرفته بوجه ما في صورة الفية اشتبه الحال وأشكل الأمر^(٢) فلا يتوجه ما قاله الفاضل المحشي والأمر في ادراكه بعد الفية عن الحس مشكل فليتأمل (قوله) (قوله على أنها) الظاهر أن المرجع الحواس يدل على اختصاصها بأدراك العقل من غير توسط الحواس (قوله على أنها) الظاهر أن المرجع هو التصورات وكذا الحال في أدراك الحواس إذ مبنى الشمول على أدراك الحواس أيضا عدم النقيض إذ عدم التقييد بالمعاني لا يكتفي في شمول التعريف لها إذ عدم التقييد رفع المانع^(٣) (قوله لا نقاض لها) أي لتعلقها على حذف المضاف وبه صرح في شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال ومعنى قوله لا نقيض للتصورات أنه لا نقيض لتعلقها * قال الفاضل المحشي لتمييزها الذي هو الصورة • ثم كلامه * وقد عرفت ما فيه * وقد يناقش فيه بأن الشك والوهم من قبيل التصورات مع أنه يتحمل النقيض * وقد يجاب عنه بأن الاحتمال ليس من حيث أنه تصور بل من حيثية أخرى^(٤) * وفيه تأمل * قال الفاضل المحشي إن قلت كل متصور لا يتحمل غير صورته الحاصلة • فلو سلم أن للتصور نقيضا فتعلقه لا يتحمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض * قلت هذا إنما هو في المتصور بالكنه لافي المتصور بالوجه فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يتحمل أن يتصور بالآخر * ثم كلامه * وفيه أن المتناقض هو الإنسان المأخوذ باللاضاحك ولا شك أنه لا يتحمل الإنسان المأخوذ بالضاحك بل المحتمل له هو الفرد * وهذا من قبيل اشتباه العارض بالمعروض كما لا يخفى (قوله على ما زعموا) وإنما قال زعموا مع أنهم جازمون به إشارة

(١) أما قبل الرؤية فلأننا إذا سمعنا بخليفة بغداد مثلا أدركناه على الوجه الكلي إذ يتحمل أن يكون هذا أو ذاك وأما بعد الفية فهو يدرك على الوجه الكلي أيضا إذ يتحمل أن يكون المشاهد ذاك أو ذاك * مثلا لو نرى في النوم صورة رجل فاذا رأيناه في اليقظة نشك في أنه هل هو أم غيره قاله ذكر محتمل الشبهة (منه) (٢) في أنه محسوس أو مسموع (منه) (٣) ورفع المانع غير مقتض لشمول التعريف لأدراك الحواس لجواز أن يكون لأدراك الحواس احتمال النقيض (منه) (٤) لا خفاء في أن الظاهر من عبارة التعريف هو أن منشأ عدم احتمال النقيض ليس النفس التميز سواء كان له نقيض أولا بل على تقدير تسليم النقيض فالشك المتعلق بالنفي مثلا نقيض الشك المتعلق بالاثبات وبالوهم أيضا كذلك (منه)

المتصور بالكنه لافي المتصور بالوجه فإنه لو فرض أن اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك أن الإنسان المتصور بأحدهما يتحمل أن يتصور بالآخر • على أن بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبني آخر له في التقدير (قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لأنه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق أنه ان فسر النقيضان بالمعنيين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض إذ لا مانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وإن فسر بالمتناهيين لذاتهما كان له نقيض ومن هنا قيل نقيض كل شيء رفعه أي سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الأول وقول المتطفلين محمول على المجاز * وأيضا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما إذا رأينا حجر آمن بعد فصل منه صورة إنسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الإنسان وتصوره ومطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرقى هذا هو المشهور بين الجمهور • ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فإنه دقيق

(الى)

نفسه أو رفعه عن غيره والاشهر هو الأول وقول المتطفلين محمول على المجاز * وأيضا يلزم منه أن يكون جميع التصورات علما مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما إذا رأينا حجر آمن بعد فصل منه صورة إنسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الإنسان وتصوره ومطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرقى هذا هو المشهور بين الجمهور • ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فإنه دقيق

الى تزيف قولهم وخذلان مطلبهم * قال الفاضل المحشى لانه يبطل كثيراً من قواعد النطق مثل
نقيض المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس * ثم كلامه *
وفيه أن كون نقيض المتساويين متساويين وعكس النقيض أخذه من القواعد لا يخلو عن الخدشة^(١)
والتحقيق أن النقيض المصطلح لا يتصور الا بعد اعتبار الصدق وشرائط التناقض على ما بين في
موضعه ولهذا قالوا لا تناقض بين المطلقات * واطلاق النقيض على الشيء قبل اعتبار الصدق
والشرائط المعتبرة في باب التناقض على سبيل التسامح * قال الفاضل المحشى وأيضاً يلزم منه أن يكون
جميع التصورات علماً مع أن المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا
حجراً من بعد فصل منه صورة انسان * وأجيب عن هذا بأن تلك الصورة صورة الانسان
والتصور مطابق له والخطأ في الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي هذا هو المشهور
بين الجمهور * ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه والتصور في المثال
المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق * ثم كلامه * ومن المعلوم
بالضرورة أن تلك الصورة آلة للملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الحجر فالمعلوم بالوجه في هذه
الصورة أفراد الانسان دون الحجر ولا خطأ فيه وانما الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة آلة
للملاحظة ذلك الشبح المرئي وبأن ذلك الشبح المرئي فرد من أفراد الانسان ولو استدل عليه بأن
معنى علم الشيء بالوجه هو العلم بوجهه لا العلم بما جعل وجهاً له وان لم يكن وجهاً له * قلت ليس
الامر كذلك اذ عقد الوضع قد يكون بالوجه الغير المطابق وقد يكون كذب الايجاب بانتفاء عقد
الوضع^(٢) كما يكون بانتفاء عقد الحمل * بقی نئی * وهو أن الحكم من في هذه الصورة على ذلك الشبح
المرئي بأنه شاغل لذلك الحيز حكم صحيح ولا شك أن الحكم على الشيء فرع معلومته وتصوره
ومن المعلوم بالضرورة أنه لا وجه للمعلومية سوى الصورة المذكورة فتكون تلك الصورة آلة
للملاحظة ذلك الحجر المرئي * ودعوى عدم صحة هذا الحكم مكابرة * وقد يقال إنه معلوم بالوجه
المطابق له * ودعوى انحصار الوجه في الصورة المذكورة في حيز المنع * وغايته أن ذلك الوجه غير
مشعور به بخصوصه^(٣) وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر * وأيضاً إن التصور كما لا يتصف بعدم
المطابقة كذلك لا يتصف بالمطابقة في نفس الامر لانها من الاعراض الاولى للحكم * وأيضاً إن القول
بأن الخطأ في الحكم بأن هذه الصورة لذلك فرع الحكم بالفعل^(٤) ومن البين انه لاحكم فيه بالفعل

(١) اذ القاعدة هي قضية كلية منطبقة على أحكام جميع جزئيات موضوعها وهذان القولان
ليسا كذلك هذا * ولا يخفى أن عدم كون الثاني من القواعد مسلم الا أن عدمه من القواعد مسامحة
وأما الاول فيصح عدمه من القواعد فلا خدشة (منه) (٢) كقولنا كل حيوان منصف بصفة
الانسانية فهو ماش فان كذب هذه القضية بانتفاء انصاف جميع افراد الحيوان بالانسانية (منه)
(٣) لآب الصورة الانسانية آلة للملاحظة أفراد الانسان دون ذلك الشبح المرئي وغايته أن
ذلك الشبح منشأ لتلك الملاحظة (منه) (٤) فيه أن الظاهر أن معتقده هو أن ذلك المرئي هو
الفرد الانساني والخطأ في الصورة انما هو باعتبار هذا الاعتقاد والحكم تأمل (منه)

لكنه لا يشمل غير اليقنيات من التصديقات هذا * ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي

بل يمكن الحكم وإلا^(١) لزمت التسلسل * وقد يقال إن الشبح المرثي من بعيد هو الهوية العامة المشتركة بين الواجب والجواهر والاعراض وأما خصوصية ذلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندرها حتى لو شئنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نقدر على الجواب عنها ولو لم يكن المرثي هو الهوية المشتركة بل هو الهويات المخصوصة لما كان الأمر كذلك لأن رؤية الهوية المخصوصة يستلزم الاطلاع على الخصوصيات من الجوهرية والعرضية مثلاً فلا تكون مجهولة مع أنها مجهولة فقد ثبت أن المرثي المبصر ليس الهوية المشتركة بين جميع الموجودات ومن الين المكشوف أن صورة الانسان ليست وجهها غير مطابق للشبح المرثي لأن الوجه الاخص لا يباين الاعم وأن المعلوم به ليس الهوية المشتركة * وأنت تعلم أن هذا على تقدير تمامه لا يجدي نقراً كثيراً * وههنا إشكال مشهور وهو أن التصديق كالتصور صورة وأن كل صورة مطابقة لذى الصورة فيجب أن لا يتصف التصديق بعدم المطابقة كالتصور أيضاً والافا الفرق^(٢) فلي تأمل (قوله لكنه لا يشمل غير اليقنيات من التصديقات) الظنية والجهلية والتقليدية اذ الكل يحتمل النقيض أما الاول فخلاً وأما الاخيران فألاً وإطلاق العلم على التقليد بطريق المجاز (قوله هذا) كما ذكرنا (قوله ولكن ينبغي الخ) لما حكم بشمول التعريف الاول لغير اليقنية وبعدم شمول الثاني لها توهم بطلان أحد التعريفين طرداً وعكساً فأزاله بقوله ولكن ينبغي الخ * ولو قيل التجلي مطلق الانكشاف^(٣) والحل على التام ذكر للعام وإرادة للاخص من غير قرينة وذلك غير جائز في التعريفات * قلنا المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب فالتبادر قرينة المجاز * وقد يناقش فيه بأن الانكشاف التام له مراتب مختلفة وغير منضبطة والتعريف به تعريف بالمجهول سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقنيات * والجواب أن المراد به هو الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل النقيض لاحالاً ولا مآلاً ولا شك أنه متعين وأمر منضبط * وأنت خير بأنه حينئذ يرجع مآل التعريف الاول الى الثاني ولا يتضح المراد به بدون رجعه الى الثاني فلا يتم حينئذ ما يقال في وجه كون الاول أحسن من

(١) أى وان لم يرد امكان الحكم بالفعل يلزم التسلسل لانه على تقدير أن يكون الحكم بالفعل يلزم تصور طرفي الحكم وهما الصورة وذلك الشبح المرثي فتحصل صورة من ذلك ويلزم الحكم بأن هذه الصورة الحاصلة لذلك الشبح وعلى هذا فيلزم التسلسل (منه) (٢) لعل الفارق أن الصورة التصديقية مشتملة على الحكم المطابق لما في نفس الامر دون الصورة التصويرية تأمل (منه) (٣) قال في شرح المواظف التجلي هو الانكشاف التام قال معنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانسراح يجلي به العقل * ثم كلامه * وفيه أن التام هو الانكشاف بلا دغدغة حالية فهو موجود في التقليد والجهل المركب * فان أجيب عنه بأنه عبارة عما لا دغدغة فيه لاحالاً ولا مآلاً * قلنا انتباه الدغدغة في المآل أمر مجهول مع أنه حل لعبارة التعريف على ما لا يفهم من العبارة أصلاً (منه)

لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للخلق) أي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا سبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء * ووجه الضبط أن السبب

الثاني من أن مفهومه في نفسه أمر واضح جلي لا يحتاج فهمه الى اضمار وتفدير ولا الى أنظار دقيقة بخلاف الثاني فانه لا يتضح حق الاتضاح بدون الاضمار وتدقيق النظر تدبر (قوله لا يشمل الظن) والجهل المركب وتقليد المصيب * ووجه القصر على الظن غير ظاهر * والاولى أن يقال غير اليقينية بدل الظن ولعله أراد بالظن ما يقابل اليقين (قوله لان العلم الخ) علة الاخراج دون علة الخروج وفيه إيماء الى قرينة الجواز (قوله للخلق) متعلق بالمضاف اليه دون المضاف ويؤيده قوله بخلاف علم الخالق (قوله أي للمخلوق) من الملك والانس والجن ^(١) * ولا خفاء في أن المناسب لتقديم الانس إن لوحظ حيثية الشرف كما هو المناسب لعنوان العلم أو تأخيرها ان لوحظ حيثية الخلق والايجاد كما هو المناسب لعنوان الخلق * ولعل الشارح لاحظ حيثيتي الشرف والخلق فوسطه بينهما * والظاهر من تعميم الخلق أن المقصود ههنا بيان أسباب علم الانواع الثلاثة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى (قوله فانه لذاته) أي لذات الله تعالى بمعنى أن ذاته تعالى كاف في حصول صفة العلم واتصافه تعالى به من غير مدخلة ما لا يستند الى ذاته تعالى ولهذا أردفه بقوله لا سبب من الاسباب * فلا يتوجه أن علمه تعالى موقوف على الحياة والوجود فكيف يكون ذاته تعالى كافيا في حصوله * واعلم أن فيه ^(٢) ردًا على المعتزلة والحكماء فانهم قالوا إن الانكشاف والتبميز مترتب على ذاته تعالى من غير توسط صفة زائدة عليه تعالى * قال الفاضل الحنفي أي ذاته تعالى كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه ^(٣) * ثم كلامه * وفي كفاية الذات في تعلقه خدشة اذ التعاقب نسبة ومن الين ان النسبة متوقفة على المنسبين وهما العالم والمعلوم ههنا * ولو اقتصر على الكفاية في نفس العلم الذي هو صفة ذات تعلق لكان أحوط تأمل (قوله الحواس السليمة والخبر الصادق) نكتة جمع الحواس وإفراد الخبر غير ظاهرة (قوله بحكم الاستقراء) الناقص الذي يفيد الظن اذ دليل القسمة الاستقرائية قياس استثنائي ظني الملازمة التي هي احدى مقدمتيه * وصورة القياس هكذا لو كان هناك قسم آخر لو وجد بالتبع لكن التالي باطل فكندا المقدم والملازمة ظنية (قوله ووجه الضبط الخ) لا خفاء في أن هذا حصر منتشر الا أنه لا يخلو عن الضبط ولذا قال ووجه الضبط ولم يقل ووجه الحصر * والغرض من إيراد القسمة

(١) فان قيل إن الظاهر من قوله من الملك والانس والجن حصر المخلوق في هذه الثلاثة لان السكوت في مقام البيان يفيد الحصر مع ان المخلوقات كثيرة في العالم مثل الفرس والبقر وغير ذلك قلنا ان المراد من المخلوق ههنا ذو العقل ولا شك أنه منحصر فيها أو نقول ان قوله من الملك متعلق بالمخلوق لا بالحصر المستفاد وحينئذ يكون معناه وأسباب علم المخلوق الذي هو من الملك والانس والجن وغير ذلك اسكن فيه تأمل (منه) (١) الظاهر من كلامه أن إطلاق الخلق على الملك والانس والجن بعد جعله بمعنى المخلوق ويحتمل أن يكون الإطلاق قبل الجمل (منه) (٢) أي في قوله لذاته تعالى لانه يدل على كون الصفة زائدة على ذاته تعالى وهم ليسوا قائلين بذلك (منه) (٣) اذ احتياج التعاقب الى شيء يؤدي الى احتياج ذات المتعلق اليه (منه)

(قوله فانه لذاته) أي ذاته
تعالى كاف في حصول علمه
وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة
الى شيء يفضي الى العلم
وتعلقه

ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها مخلقة وابجاده من غير تأثير لاحاسة والخبر الصادق والعقل . والسبب الظاهري كالنار الاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك * والسبب المنفصلي في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا يحصر في الثلاثة بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات * قلنا هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقب استعمال الحواس

(قوله قلنا هذا على عادة الخ) حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) أي فيما لا يقتصر اليه فان دأبهم تضييع أوقاتهم فيما لا ينفعهم (قوله لما وجدوا بعض الادراكات الخ) يعني ان الحس لظهوره وعمومه مستحق أن يمد أحد أسباب العلم الانساني فقوله سواء كانت الخ اشارة الى عمومها

الاستقرائية في صورة التردد بين النبي والاثبات لتقليل الانتشار وتسهيل الاستقراء اذ الاحتياج الى التبصير حينئذ في بعض الصور دون السكل (قوله ان كان من خارج) الاولى أن يقال ان كان خارجا الخ أو أن يقال السبب اما خارج الخ * والظاهر انه أراد بالخارج الامر المنفصل عن الشخص المدرك لاما لا يكون نفسه ولا جزءا اذ السكل بهذا المعنى خارج أما خروج الاولين فظاهر وأما خروج الثالث فلان العقل بمعنى القوة على مفسر به الشارح خارج عن النفس * ومن هذا ظهر لك أن قوله والا فهو العقل تسامح وكان منشأ التسامح هو أن للعقل مدخلا تاما في أمر الادراك فكانه مدرك نفسه ونظيرة قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على أن لها مدخلا تاما في التأثير فكانها المؤثر نفسه (قوله فان كان آلة) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومتفعله في وصول أثره اليه فكانها هنا مستعملة في جزء المعنى مجازا اذ العلوم ليست من الافعال النفسانية (قوله وإلا فالعقل) أي وان لم يكن آلة غير المدرك بان يكون آلة مدركة أو بان لا يكون آلة^(١) (قوله فان قيل الخ) حاصله ان أردتم بالسبب السبب المؤثر فهو الله تعالى لا غير وان أردتم السبب الظاهري فهو العقل فقط وان أردتم السبب المنفصلي فالخبر في الثلاثة مختل لان ههنا قسما آخر وأياما كان فالحكم بالثلاثة باطل (قوله السبب المؤثر) أي من غير توسط أمر كما هو مذهب أهل الحق^(٢) (قوله في العلوم كلها) ضرورية كانت أو نظرية خلافا للمعتزلة (قوله وابجاده) فيمن قامت به اذ لا وجود للعلم عند كثير من المتكلمين فمضى التأثير في العلم جعل المحل متصفا به (قوله والسبب الظاهري) أي الذي يستند اليه الفعل بالصدور عنه بحسب العرف واللغة (قوله آلات وطرق) على طريق ألف والنشر مع الترتيب (قوله والسبب المنفصلي الخ) أي الذي يخلق الله تعالى معه العلم بطريق العادة وانما قال معه تنبيها على انتفاء السبب حقيقة . وفيه رد على المعتزلة والفلاسفة (قوله ليشمل الخ)^(٣) متعلق بحسب المعنى بقوله بان يخلق الله تعالى يعني انما فسرنا السبب بما ذكرنا (قوله هذا على عادة الخ) أي مبنى على عادة الخ^(٤) . وهذا جواب باختيار الشق الاخير يعني أن حصر السبب في الثلاثة على طريق القدماء (قوله عقب الخ) الظاهر أن يقال عند استعمال الخ

(١) والا قرب هو الاول بناء على ما هو التحقيق من ان النبي اذا دخل على كلام فيه قيد يتوجه على القيد (منه) (٢) بخلاف مذهب الحكماء فانهم قالوا الواجب مؤثر في الموجودات بواسطة العقل (منه) (٣) الظاهر ان اللام في قوله ليشمل لام العاقبة دون التعليل (منه) (٤) اذ عادتهم الاختصار على ما هو مقطوع الثبوت وما هو الممدة والاصل والمرجع والمتعارف (منه)

الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الاسباب . ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جملوه سبباً آخر . ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحواس المشتركة والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحواس والتجربيات والبداهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جملوه سبباً ثالثاً يفضي الى العلم بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات * فخطوا السبب في العلم بان لنا جوفاً وعطشاً * وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من الشمس وأن السقمونيا مسهل وأن العالم حادث هو العقل وان كان في البض باستعانة الحواس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس) بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي تنبئها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهو قوة مودعة في المصّب المفروش في مقر الصالح يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكثف

(قوله فلا تتم دلائلها)

فانها مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لأثرين والكل باطل في الاسلام

(قوله لا شك فيها) أى في وجودها ولا في سببها لوجود الادراك بها من غير توسط العقل كما في الهام ولهذا جملوها سبباً برأسها (قوله معظم المعلومات الدينية) كمشكلة الحشر الجسماني وما يتعلق به . وأما اثبات الواجب والعلم والقدرة وما يتوقف عليه من ارسال الرسل فليس مستفاداً منه والادراك ولا يلزم من كون مشكلة الحشر الجسماني وما يتوقف على الهرع معظم المعلومات الدينية كونها أعظم من مشكلة اثبات وجود الواجب تعالى كما لا يخفى (قوله مرجع الكل) أى الحدس والتجربة والبداهة والنظر (قوله جملوه سبباً ثالثاً) رتبته على مجموع الامور الثلاثة من عدم ثبوت الحواس وعدم تعلق الفرض ورجوع الكل الى العقل في مدخاية الاول في ذلك تردده * وقد يقال ان العقل لما كان سلطان القوى الدراكية ومستقلاً في أمر الادراك استحق أن يجعل سبباً ثالثاً سواء تعلق الفرض بتفاصيل الامور المذكورة أولاً (قوله فجعلوا السبب الخ) تفصيل للجزء (قوله بمعنى أن العقل الخ) يعني أن الفرض حصر ما هو المعلوم لنا من الحواس دون ما هو الممكن الوجود أو ما هو المتحقق في نفس الامر اذ لم يقر بهان على امتناع السادس (قوله بوجودها) أى فيمن قامت به وأما وجودها بالوجود المحض فيليس معلوماً بالضرورة ولا بالبرهان (قوله فلا تتم دلائلها) اذ هي مبنية على مجرد النفس وامتناع ارتسام الصورة المادية في المجرى وامتناع كون الواحد مبدأ لأثرين وعلى القول بالصورة والوجود الذهني وليس شيء منها مسلماً عند جمهور المتكلمين وان كان البعض منهم قائلاً بالبعض منها . وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره ان جمهور الصحابة والتابعين على أن الارواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما يحسن به من البدن وتبقى بعد الموت دراكية ليس نصاً في القول بالجواهر المجرى الذي أثبتته الفلاسفة * وأنت تعلم أن تلك الادلة (١) لا تتم على أصلهم أيضاً (قوله السمع) قدمه على البواقي مع أن أهم الحواس للحيوان هي القوة الالامية لان معظم المعلومات الدينية مستندة الى الخبر الصادق المفيد للعلم بواسطة السمع (قوله بطريق وصول الهواء المتكثف) مشعر بأن المسوع هو الصوت (٢) القائم

(١) أي الادلة التي ذكرها الفلاسفة (منه) (٢) قال في شرح المقاصد الصوت عندهم كيفية يحدث في الهواء * وقال بعض الحكماء الصوت هو كيفية عارضة للهواء المتعرج به * وقال بعضهم هو الهواء المروض للكيفية * وقال بعضهم هو المجموع المركب من العارض والمروض (منه)

بكيفية الصوت الى الصباخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبين المجوفين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفرقان فتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدين النائتين من مقدم الدماغ الشبهتين بمحمتي النبي تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة

بالهواء الفارغ للصباخ الواصل اليه من الخارج بالتموج حاملاً لذلك الصوت الموجود في الخارج قبل وصوله اليه دون الصوت القائم بالهواء الراكد في الصباخ الذي هو يتوج ويتشكل بشكل الهواء المتموج الخارجي عند انتهائه الى الهواء الراكد * والظاهر هو الثاني (قوله بكيفية الصوت) الاضافة بيانية لا لامية بان يراد بالكيفية الحروف المارضة للاصوات كما لا يخفى (قوله والبصر) قدمه على البواقي لانه يتعلق بالقرب والبعيد ولانه أكثر انتفاعاً في تحصيل المطالب الكسبية الكمالية (قوله تتلاقيان ثم تفرقان) تأتي ^(١) العصبان المجوفتان من الدماغ على التصانيق حتى تتلاقيان * وموضع الملاقة هو المسمى بمجمع النورين ثم تتباعدان الى العينين اما بعد التقاطع بأن يتعدى اليمين الى العين اليسرى واليسرى الى العين اليمنى أو يدون التقاطع بأن يتصل اليمين الى اليسرى ثم يتعدى اليمين الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى * والى كل واحد منهما ذهب جماعة * قال الفاضل المحض في اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب * ثم كلامه * والاولى أن لا ينحصر كلام الشارح باحدهما ^(٢) جماعاً للمذهبيين (قوله يدرك بها الاضواء والالوان الخ) اعلم أن جماعاً من العلماء على أن المدرك والبصر أولاً وبالذات هو الضوء واللون فقط وأما البواقي فالمرض وجماعاً آخر على أن الكل من الامور المذكورة في الكتاب مدرك بالذات من غير واسطة * والمراد من البصر والمدرك بالبصر اما البصر بالذات أو الاعم بما هو بالذات أو بالمرض * وعبارة الشارح الامور المذكورة من المبصرات اما على ارادة التعميم أو على اختيار رأي الجمع الآخر * والظاهر هو الاخير ^(٣) * ولا شك أن الابصار بالذات مشروط بالوجود الخارجي وأما الابصار بالمرض فهل هو مشروط به فقه تردد * وعلى التقديرين فلا اشكال في عد الحركة من المبصرات اذ هي موجودة في الخارج اتفاقاً من المتكلم والحكيم * واستلزامها النسبة وان كانت خارجة عن مفهومها كاف في عدها من الاعراض النسبية فلا ينافي كونها من الموجودات الخارجية * وأما المقادير ^(٤) على رأي القائلين بالجواهر الفردة فمن قبيل الامور المتروحة فكيف تدرك بالحس تدبر ^(٥) (قوله المتكيف بكيفية ذي الرائحة) أي بما

(قوله تتلاقيان) فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب اليمين باليسرى ثم ينفذ اليمين الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس * لا نقول بالحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة والشمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشيء لانه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله لا يمدحوساً ولا يلزم أن يكون العمى محسوساً لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماء

(١) (قوله تأتي العصبان) أي واحدة منهما دون مجموعها من حيث المجموع لانه قد يوجد البصر في إحدهما مع انتفاء الاخرى (منه) (٢) اذ لا دلالة لكلامه على ما ذكره تدبر (منه) (٣) لان ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر لا يمدحوساً (منه) (٤) اذ غايته أن ابصارها مشروط بالضوء والاشتراط لا ينافي الاولوية (منه) (٥) أي المركبة من أجزاء لا تنجزاً فلا تكون مقادير حقيقة فلا تدرك بالحس (منه) { ٥ } وجه التدبر أنه يمكن أن يقال لا يلزم في المقادير أن تكون حقيقة بل يكفي في الاجسام تركيبها أيضاً (منه) { ٥ } وجه التدبر أن البصر هنا أعم مما هو بالذات أو بالمرض والمقادير من قبيل الثاني لعدم دخول النسبة فيها (منه)

الى الحيشوم (والذوق) وهي قوة منبهة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة العائية التي في الفم للطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهي قوة منبهة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) أي الحواس الخمسة (يوقف) أي يطلع (على ما وضعت هي) أي تلك الحاسة (له) يعني أن الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك أشياء مخصوصة كالسمع للأصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى وأما أنه هل يجوز أو يتمتع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما أن ذلك ببعض خلق الله من غير تأثير للحواس فلا يتمتع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلاً * فان قيل أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معاً قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) أي المطابق للواقع

يشاكل كيفية ذي الرائحة لامتاع الانتقال وقيام العرض الواحد بالشخص بالحلين^(١) وفي بعض النسخ بكيفية الرائحة فالإضافة حينئذ بيانية وهذا على قاعدة الاسلاميين مستقيم اذ وجود الروائح غير مشروط بالمزاج عندهم اذ يجوز حصولها في جوهر فرد غير منضم الى الجوهر الفريد الآخر. وأما على قاعدة الفلاسفة فلا يتم اذ وجودها مشروط بالمزاج المشروط وجوده بتفاعل العناصر ولا تفاعل في الهواء لبساطته الا أن يقال إن الهواء المتكيف بالرائحة ليس على الصرافة بل له نوع امتزاج بالعناصر على وجه يستعمل لقبول الكيفية المزاجية (قوله منبهة) أي منتشرة (قوله بمخالطة الرطوبة) العديدة الطعم (قوله في جميع البدن) أي جلد البدن على حذف المضاف اذ الكبد خالية عن تلك القوة (قوله وضعت هي له) اذ كل ميسر لما خلق له (قوله لا يدرك بها) أي بكل واحد والثاني بالتأويل (قوله من غير تأثير للحواس) الاولى أن يقال من غير مدخلة الحواس (قوله عقيب) الاولى أن يقال عند بدل عقيب (قوله فان قيل الخ) حاصله أن قولكم لا يدرك بها ما يدرك بالآخر ممنوع. كيف لا وإن الذائقة تدرك بها الحرارة كما تدرك بها الحلاوة (قوله تدرك بها حلاوة الشيء) لا مدخل له في السؤال (قوله والخبر الصادق) قيل فرق بين الخبر والقضية بالعموم والخصوص اذ الخبر أعم من القضية اذ الكلام الصادر عن السامي والمجنون كزيد قائم يسمى خبراً لا قضية * وفيه أن كل خبر محتمل للصدق والكذب ولا نفي بالقضية الا هذا (قوله للواقع) في نفس الامر أي للامر^(٢) الذي يكون نفس الامر ظرفاً^(٣) له إما لنفسه كالنسبة الخارجية أو لوجوده كالأشياء الموجودة في الخارج فالمراد بالواقع إما النسبة الخارجية أو ماهو أعم منها. وذكر الواقع بدل النسبة الخارجية ناظر الى العموم وإشارة الى أن المطابقة لامرئاً من الامور الواقعة في نفس الامر من غير

{١} لان رائحة ذي الرائحة ان وجدت في الهواء لا تخلو من ان يكون وجودها فيه بطريق الانتقال منه اليه أو بوجودها فيها. فعلى الاول يلزم انتقال العرض. وعلى الثاني يلزم قيام العرض الواحد بالشخص بالحلين فاذا أريد بالرائحة القائمة بالهواء هي المائلة والمشاكلة للرائحة القائمة بذى الرائحة لا يرد {منه} (٢) سواء كان ذلك الامر مفرداً أو مركباً جزئياً أولاً (منه) (٣) وقد يراد بالواقع نفس الامر كما يقال الواقع في الواقع واقع على جميع التقادير التي لا تنافي بالضرورة {منه} (٣) فالجار والمجرور متعلق بالواقع (منه)

(قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى) إشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص

فإن الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا أو لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر . وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه فيكونان من صفات الخبر ومن هنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين أحدهما الخبر المتواتر)

اعتبار المعبر وفرض الفارض كاف في تحقق الصدق ولا يتوقف على المطابقة للنسبة الخارجية بخصوصها كما هو المشهور . وكذا اعتبار المطابقة مطلقا للخارج في البيان يؤيده . لكن قوله في آخر الدرس أي الاعلام بنسبة تامة تطابق الخ يوم التخصيص^(١) تأمل (قوله فإن الخبر الخ) تعليل للتفسير بل لصحته يعني إنما فسر الصادق بالمطابق أوضح التفسير به . وجعله تعليلا لتقييد الخبر بالصدق ليس على ما ينبغي تدبر (قوله كلام) أي مركب تام على ما هو مصطلح النحاة فلا نقض بمثل زيد الفاضل إذ ليس مركبا تاما وإن كان لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة . وقد يقال إن ائثال المذكور خرج بقوله لنسبته إذ المراد بها الإيقاع والانتزاع^(٢) فلا حاجة إلى ذلك التفسير لإخراجه (قوله لنسبته) المفهومة من الكلام القائم بالنفس وهي الوقوع واللاوقوع أو الإيقاع والانتزاع (قوله خارج) له أراد بالخارج الأمر الخارج عن القوى الدراكة وهي إما النسبة الخارجية أو ما يعمها من الأمور الواقعة في نفس الأمر من غير اعتبار معتبر وفرض فارض . ومعنى المطابقة على التوجيه الأول ظاهر مشهور . وأما على الثاني فهو كون النسبة المدركة بحيث لا يتألفها شيء منها أو كونها مشاركة لها في التحقق . فكما أن تلك الأشياء واقعة في نفس الأمر من غير اعتبار معتبر كذلك تلك النسبة وقس عليه معنى عدم مطابقة النسبة للخارج تأمل (قوله تطابقه تلك النسبة) من قيل وصف الشيء بوصف ما يتعلق به (قوله أولا تطابقه) لكن من شأنها المطابقة . فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل العدم والملسكة . فالإنشائيات لا توصف بشيء منهما (قوله على هذا) أي بناء على التفسير للمذكور (قوله عن الشيء على ما هو به) أي على وجه هو أي ذلك الشيء متلبس بأي ذلك الوجه في نفس الأمر . فالمراد بالشيء إما الموضوع كما هو المتبادر أو النسبة كما يشعر به قوله أي الاعلام بنسبة تامة الخ . فلي الأول إن لفظة ماعبرة عن المحمول . وعلى الثاني عن كيفية النسبة من الإيجاب والسلب أو الضرورة واللاضرورة . واعلم أن للصدق معاني أخر لم يتعرض للشرح لها لعدم تعلق الفرض بها لا ينبغي (قوله من صفات الخبر) فيه أن الاخبار وإن كان من صفات الخبر لكن المجموع أعني الاخبار مع صلتها ليس كذلك . إلا أن يقال إن التقييد خارج عن التقييد والصدق هو الاخبار المقيّد (قوله ومن هنا الخ) فيه أن الاضافة يحتمل أن تكون بيانية إلا أن مغلاف الظاهر ولا يصار إليه من غير ضرورة . وفيه تدبر (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي يوجب العلم الضروري أو الخبر

(قوله فإن الخبر كلام)
أي مركب تام فلا نقض
بمثل زيد الفاضل (قوله
بمعنى الاخبار عن الشيء
على ما هو به) أي على
وجه ذلك الشيء متلبس
بذلك الوجه والمراد
بالشيء إما النسبة وهو
اللاوقوع للمعنى فيئتد كلفة
ماعبرة عن الآليات والنفي
وإما الموضوع وهو اللاوقوع
لفظ فإن الخبر عنه هو
الموضوع ويقال أخبرت
عن زيد فإعارة عن
ثبوت المحمول أو انتفاءه
والشارح اختار الأول
في شرح المفتاح واليه يشير
قوله هنا أي الاعلام
بنسبة

{ ١ } لا خفاء في أن قوله بنسبة تامة يدل على أنه أراد بالنسبة مطلق النسبة والآلة لا استدراك التقييد { منه } { ٢ } الإيقاع عبارة عن ادراك الوقوع والانتزاع عبارة عن ادراك اللاوقوع فلي هذا يكون الموصوف بالمطابقة هو العلم فيكون مطابقة العلم للمعلوم وهذا خلاف مرضي الشارح إذ مرضيه أن الموصوف بها هو الوقوع واللاوقوع فيكون مطابقة المعلوم للعلم والأول مرضي السيد قدس سره (لكتابه عني عنه)

سمى بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم) أي لا يجوز العقل توافقه (على الكذب) ومصادقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو بالضرورة) موجب للعلم الضروري كالعلم بالملك الخالية في الأزمنة الماضية والبدان الثابتة) يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة . والاول أقرب وإن كان أبعد * فهنا أمران . الاول أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبفساد ولانه ليس الا بالاخبار . والثاني

الذي هو مقطوع الصدق ^(١) والالم ينحصر في النوعين (قوله سمي بذلك الخ) إشارة الى المناسبة بين المعنى المصطلح والمعنى اللغوي (قوله أي لا يجوز العقل) تجوزاً بنافي اليقين أعني التردد دون التجويز الذي يجامع اليقين ^(٢) كافي العلوم العادية (قوله توافقه على الكذب) لا فصداً كما يشعر به لفظ التوافق ولا اتفاقاً * وأنت تعلم أن هذا التعريف لا يقتضي اشتراط التعاقب في التواتر كما يستدعيه قوله بل على التعاقب (قوله ومصادقه) أي ما يصدقه لان مصداق الشيء مبين صدقه فكانه آلة كونه صادقاً وحاصله أن الضابطة ^(٣) وما ^(٤) يدل على كون الخبر متواتراً هو كون العلم الحاصل عقيباً * وفيه إشارة الى رد من شرط فيه عدد الخبرين عدداً معيناً من خمس أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو غير ذلك * وأنت خير بأن الاطلاع على أن الحاصل عقيباً مما لا يحتمل التقيض لاحالاً ولا ما لا أمر دونه خطر القناد (قوله من غير شبهة) للتوضيح والتأكيـد دون التخصيص اذ العلم لا يكون الا كذلك والجار متعلق بالوقوع أو العلم مو الاقرب أقرب (قوله بالضرورة) أي بالبدهة أو بالقطع وفيه احتمال آخر (قوله للعلم الضروري) أي غير الاستدلالي (قوله والاول أقرب) من جهة المعنى وإن كان أبعد من جهة اللفظ أما كونه أقرب فظاهر وأما كونه أبعد فلان الاقرب يؤدي الى الاستدراك بل يوم خلاف الواقع . ولان في الاول علمين وفي الثاني علماً واحداً والعلمان خير من العلم الواحد (قوله فهنا أمران) أي في قوله الخبر المتواتر موجب للعلم الضروري حكماً * أحدهما مذكور صريحاً وهو الاول * والثاني ضمناً لان الاوصاف تتضمن الاخبار على ما هو المشهور (قوله وذلك) أي إيجاب التواتر للعلم معلوم بالبدهة (قوله فانا نجد الخ) تنبيه لاستدلال . فلا يتوجه أن يقال ان هذا استدلال بالجزئي على الحكم الكلي (قوله من أنفسنا العلم الخ) لا بمعنى أن العلم بوجود مكة من قبيل الوجدانيات كالعلم بذاتنا على ما توهم من ظاهر العبارة بل المعنى أننا لو رجعنا الى أنفسنا نجد أن لنا علماً بوجود مكة (قوله وإنه ليس إلا بالاخبار) عطف على قوله فانا نجد الخ * وقد يناقش فيه بأن مجرد حصول العلم بالاخبار لا يدل على كون الخبر المتواتر موجباً للعلم الضروري * ودفعه غير خفي كما لا يخفى

(١) أي يكون الحصر الاضافي بالقياس الى مطلق الصدق (منه) (٢) وهو الامكان الذاتي فان التجويز العقل بأن عند طلوع الشمس لم يكن نهار أو عند تسخن النار لم يصير الماء منسجناً ويتناول ذلك ما تجرى عادة الله تعالى على إيجاده عند وجود ما هو سبب له عادة لا ينافي الثقل لتحققه عند تحقق ما هو سبب له عادة (منه) (٣) وأنت تعلم أن بيان المناسبة بعد بيان المعنى العرفي أنسب (منه) (٤) جملة ضابطة يعرف بها الخبر المتواتر ويمتاز عن غيره ليس على ما ينبغي وإن كان في نفسه أمراً مطرداً ومنهكاً بخلاف مراتب الاعداد فانها على عكس ذلك تأمل (منه) (٤) عطف تفسيري للضابطة اذ ليس المراد بالضابطة هنا القانون (منه)

(قوله لا يتصور تواطؤهم)
فيه إشارة الى أن منشأ
عدم التجويز كثرتهم فلا
نقص بخبر قوم لا يجوز
العقل كذبهم بقرينة
خارجية (قوله ومصادقه الخ)
أي ما يصدق ويدل على
بلوغه حد التواتر يعني
انه لا يمتدح فيه عدد
معين مثل خمسة أو
اثني عشر أو عشرين أو
أربعين أو سبعين على
ما قبل بل ضابطه وقوع
العلم منه من غير شبهة *
فيل عليه العلم مستفاد من
التواتر قنابات التواتر به
دور * وقد أوجب بان
نفس التواتر سبب نفس
العلم والعلم بالعلم سبب
العلم بالتواتر وهكذا حال
كل معلول ظاهر مع العلة
الحفية مثل الصانع مع
العالم * فان قلت العلم من
غير شبهة معلول أعم فلا
يدل على العلة الخاصة *
قلت عدم الدلالة عند من لم
يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل

أن العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اعتناء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات . وأما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع * فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن

(قوله ضروري) غير استدلالى * لا يقال إن هذا العلم موقوف على استحضار أن الخبر الدال عليه دائر على السنة قوم لا يتصور نواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذا فهو حق وحكمه مطابق للواقع ولهذا ذهب جمع كالكمي وأبي الحسن الى أنه نظري * لانا نمنع التوقف أو هو من قبيل القياس الخفى العقلى كما فى القضايا التي قياساتها معها فلا يفيد نظرية الحكم وأما الحكم بان العلم الحاصل به ضروري يحتمل أن يكون نظرياً فيثبت بكون قوله لانه يحصل الخ استدلالاً والظاهر أنه بديهي وما ذكره تنبيه (قوله لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الخ) أنت خير بأنه لا مداخل في البيان لحصوله للمستدل . والاولى أن يترك ويقال لانه يحصل لمن لا يقدر على الكسب كالصبيان * وقوله وغيره حتى الصبيان ليس على ما ينبغي * وأيضاً إن حال الصبيان من أن الحاصل لهم هل هو علم فقير معلوم (قوله وأما خبر النصارى الخ) إشارة الى جواب المعارضة في المقام الاول أعني أن الخبر المتواتر موجب للعلم * وتقريرها أن الخبر المتواتر لو كان موجباً للعلم لأفاد خبر النصارى عن قتل عيسى عليه السلام العلم به لبلوغ المخبرين عنه حد التواتر واللازم باطل للقطع بوجود عيسى عليه السلام بعد ما أخبروا عنه * لا يقال إن هذه المعارضة ليست على قانون التوجيه لانها معارضة على المقدمة الغير المدللة * لانه نزل دعوي البداهة بحرى الدليل * والظاهر أن الخبر هنا بمعنى الاخبار والاعلام * ويحتمل أن يكون بمعنى الكلام (قوله فتواتره ممنوع) إذ عدد النصارى المخبرين عن القتل لم يبلغ حد التواتر حتى فى الطبقة الاولى والوسطى وكذا عدد اليهود المخبرين عن تأييد دين موسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر فى كل طبقة * وقد يقال إن خبر النصارى واليهود واقع فى معارضة القاطع ومن شرائط التواتر أن لا يعارضه القاطع (قوله فان قيل الخ) إشارة الى المعارضة فى المقام الاول أيضاً بخلاف قوله فان قيل الضروريات الخ فانه إشارة الى المعارضة فى المقام الثانى أعني أن العلم الحاصل به ضرورى * وفيه مثل ما مر من أنه معارضة على المقدمة الغير المدللة . وقد عرفت جوابه وقد يقال إن الثانى مدلل بقوله لانه يحصل للمستدل الخ (قوله لا يفيد الا الظن) بمعنى ^(١) أنه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج من مرتبة الظن ويرتقى الى مرتبة اليقين ^(٢) سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم متقدمة لتناقشا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمة انتقشت بذلك

(قوله وأما خبر النصارى) وقع فى التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول فاحتج الى عمله بتقدير فى قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل كما أشير اليه فى الكشف فلا حاجة الى التمهيل (قوله فتواتره ممنوع) بل لم يبلغ أصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع فى زمن مختصروا بالجملة تخلف العلم دليل العدم

(١) قد يقال معناه أن خبر كل واحد فى نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقدم وبدلاً عن الآخر يفيد الظن (منه) (٢) اعلم أن حصول اليقين بعد الظن يحتمل أمرين * أن يصير ذلك الظن بعينه على سبيل التدرج من مرتبة الضعف الى القوة مفيداً كما أن الشخص الواحد يقيناً قد كان صبيّاً ثم صار رجلاً * أو أن يحصل اليقين بتوارد آحاد الظن على النفس بأن يزول عنها فرد يعقبه فرد آخر أقوى فتفاوت بذلك حال النفس فيتم استمدادها بقبول فيضان الفرد الاكل من العلم أعني اليقين تأمل (منه)

وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين . وأيضاً جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الأحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم * قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الأفراد كقوة الجبل المؤلف من الشعرات * فان قيل الضروريات لا تقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود اسكندر . والمتواتر قد أنكر إقاده العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة * قلنا ممنوع بل قد تنفوت أنواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاختار بالبال وتصورات أطراف الأحكام . وقد يختلف فيه مكابرة وغناداً كالوسطانية في جميع الضروريات (والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد) أي الثابت رسالته (بالمعجزة)

(قوله ربما يكون مع الاجتماع الخ) فيه إشارة الى عدم الكلية لكنه كاف في الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة السبب والخبر سبب الاعتقاد وأما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقل

ولا تنتفش بعد ذلك بنفس آخر اذا ضربت عليها خواتم آخر (قوله وضم الظن الى الظن الخ) الظاهر أن يقال وضم المفيد للظن الى المفيد لا يوجب الخ تأمل (قوله قلنا^(١) الخ) إشارة الى جواب المنعين * أحدهما عدم إيجاب الظنون المجتمعة اليقين والثاني إيجاب جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع مستنداً بقوله ربما يكون مع الاجتماع الخ وموضحاً للسند بقوله كقوة الجبل الخ (قوله والمتواتر الخ) ظاهر في تقوية الايراد في المقام الاول تأمل (قوله كالسمنية) بضم السين المهملة وفتح الميم جماعة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ ويشكرون وقوع العلم بغير الحس . منسوبة الي سومات وهواسم ضم كان في بلاد الهند والبراهمة جمع من حكماء الهند يشكرون البعثة^(٢) ولا يجوزون على الله تعالى إرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام وهم أصحاب برهم * وقيل ان السمنية منسوب الى السمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لا كبر الاصنام والاوثان (قوله بواسطة التفاوت في الالف) قد عرفت ما فيه^(٣) (قوله مكابرة وغناداً) المكابرة هي المنازعة في المسئلة العلمية لا لظهور الصواب بل لازام الخصم واطهار الفضل * والناد هي المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه ولام صاحبه دفماً لازام الخصم عن نفسه (قوله أي الثابت رسالته^(٤)) بيان حاصل المعنى لتفسير قوله المؤيد^(٥) ولعل المصنف أراد بالرسول النبي بطريق ذكر الخاص وإرادة العام أو بالقول بالساواة والترادف بينهما كما يقتضيه المقام والتقييد بقوله المؤيد بالمعجزة واليه مال الشارح في شرح المقاصد لكنه خلاف ما عليه الجمهور وما اختاره القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية^(٦) حيث قال الرسول^(٧) من بعث الله تعالى بشريعة متجددة يدعو

(١) على قياس سيرورة الحلال ملكة بالتدرج (منه) (٢) أي حشر الاجساد (منه) (٣) في كونك عرفت هذا تأمل بل إشارة الى البحث الذي أورده في قوله لعدم الالف أو لحقائه في التصور (منه) (٤) إنما قال أي الثابت رسالته لان ذاته عليه السلام من حيث هو لم يثبت بالمعجزة بل الثابت رسالته أي مرسلته (منه) (٥) وأما أخذ المصنف لفظ المؤيد موضع الثابت تنبيهاً على أن دعوى الرسالة غنية عن البيان لمن له قلب سليم والحاجة الى البيان معاند ومكابرة (منه) (٦) وفيه نوع مخالفة لما ذكره في تفسير قوله تعالى في حق اسماعيل عليه السلام (وكان رسولا نبياً) من أنه يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة فان أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (منه) (٧) الرسول بمعنى المرسل ولم يأت فعول بمعنى المفعول الا ظهراً والارسال الامر بالا بـ لا بل من أرسل اليه (منه)

(قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي لكن الجمهور اتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم أعم ويؤيده قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) وقد دل الحديث على أن عدد الانبياء أزيد (٥٤) من عدد الرسل فاشتراط بعضهم في الرسول الكتاب * واعترض عليه

والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام * وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فإنه أعم * والمعجزة أمر خارق للعادة

الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق * وقبل الرسول من جمع الى المعجزة كتاباً منزلاً عليه والنبي غير الرسول من (١) لا كتاب له * وقبل الرسول من يأتيه الملك (٢) بالوحي والنبي يقال لمن يوحى اليه في المنام * ثم كلامه * ولم يتعرض للمساواة (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) (٣) اللام في قوله لتبليغ للغاية والعاقبة دون التعليل لان اتصال الله تعالى منزلة عن العلل الفاسية والاضغاض وان كانت مشتملة على حكم ومصلح لا تنحصر ونسي غايات ونهايات وبها تؤول الاحاديث والآيات المشعرة بقبوت الفرض في أفعاله وأحكامه * ولعله أراد بالخلق ما يعم الانس والجن لان نبينا عليه الصلاة والسلام مبعوث الى الثقلين معاً * وكذا أراد بالاحكام ما يعم المتجدد وغيره وسواء كانت الاحكام اعتقادية أو عملية * والتخصيص بالعملية غير مناسب بل لا يصح لكن التجدد محتص بالعملية اذ لا اختلاف بين الاديان في الاعتقادات * لا يقال ان الانسان نوع حقيقي والضابطة أن النوع الحقيقي يحد ولا يحد به فكيف يصح به التعريف * لان ذلك في التعريفات الحقيقية وما نحن فيه ليس من قبيل التعريفات الحقيقية (٤) * لكنه بقي أن التعريف بالانسان تعريف بالخاص اذ الرسول الذي كلامنا فيه أعم من رسل الانس والجن اذ الكلام في اثبات أسباب العلم للخلق مطلقاً كما يقتضيه تعميم الشارح الخلق في مخرج البحث للانس والجن والملك * وقد يقال ان الخلق وان كان يعم الكل وكذا العلم وأسبابه في نفسه لكن الغرض في الكتاب متعلق ببيان أسباب علم الانسان تأمل (قوله وقد يشترط الخ) مشعر بأن المرضى عند الشارح عدم الاشتراط كما يشعر به التعريف وإشارة الى ضعفه كما ورد في الحديث زيادة عدد الرسل على عدد الكتب بان الرسل ثمانية وثلاثة عشر (٥) والكتب مائة وأربعة (٦) (قوله والمعجزة) قد يقال التاء لاقول من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة لان الإعجاز في الاصل اثبات المعجز استعير لظهوره ثم أسند الى ما هو سبب المعجز وقيل للمبالغة كما في العلامة (قوله أمر خارق) بان يظهر أثر من

بأن الرسل ثمانية وثلاثة عشر والكتب مائة وأربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا أن يكتفي بالكون معه ولا يشترط النزول عليه * ويمكن أن يقال بمقتضى أن يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه أولاً واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله تعالى بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضي وأهل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق في نوعه ويمكن أن يخص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة { قوله أمر خارق للعادة الخ } قيل عليه يدخل فيه سحر التنجي * وأجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوي الرسالة ولا تقضى بالفرضيات

(١) أي نبي لا كتاب له بقرينة المقام فلا يتناول آحاد الناس (منه) (٢) أي جبريل عليه السلام (منه) (٣) وأمر بالتبليغ وأعطي المعجزة (منه) (٤) لان حقيقة الرسول ليست من الموجودات الخارجية بل هي من جملة المفهومات المعنوية (منه) (٥) روي أنه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً فقل كم الرسل منهم فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر (منه) (٦) روي أنه عليه السلام سئل كم أنزل فقال مائة وأربعة عشر منها عشر صحائف أنزلت على آدم عليه السلام وعلى نوح عليه السلام وخسرون وعلى ادريس عليه السلام ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عليه السلام عشر صحائف والنوراة والزبور والانجيل والفرقان (منه)

وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان أطبق القوم عليه لانه بما يترب على (شخص) أسباب كلها بأشهر أحد بخلافه الله تعالى عقوبتها البتة فيكون من ترتيب الامور على أسبابها كالاسهال بعد شرب السقونيا الأثري ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالأدوية الطيبة غير خارق * فان قلت كرامة الولي معجزة لئيبه ولا يقصد بها الاظهار وان لم

قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى (وهو) أي خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالي) أي الحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل . وهو الذي يمكن التوصل به بصحيح النظر فيه إلى العلم المطلوب خبري ■

شخص لم يعمد مثله من مثله فالامر بيم الفعل والقول (قوله قصد به إظهار صدق الخ) أراد به أن الفاعل هو الله تعالى إما لأنه لافاعل إلا هو أولان من شرائط المعجزة أن تكون فعله تعالى وبه خرج السحر الذي ظهر على يد الساحر المدعى للنبوته * على أن مادة النقض لا بد أن تحقق ولا يكفيها مجرد الفرض ^(١) * وقد يجاب عنه بأن المتبادر من الصدق الصدق الواقعي وحل اللفظ في التعريف على المتبادر واجب وبه خرج السحر أن فرض عدم خروجه بقيد القصد * ومن هذا ظهر أنه لا حاجة إلى تقييد الامر بقيد خارق للعادة ولهذا ترك هذا القيد صاحب المواقف * وقد يقال أن التقييد به ليس للاحتراز بل للتحقيق والاشارة إلى أنه معتبر في حقيقة المعجزة (قوله أنه رسول الله) صلى الله عليه وسلم الأولى أن يقال بدله أنه نبى الله لثلاثتهم اختصاص المعجزة بالرسول المشروط بالكتاب وهو الوحي المتلو ^(٢) سواء قصد بنظمه الإعجاز أولاً (قوله يمكن ^(٣) التوصل ^(١)) إنما اعتبر الامكان دون التوصل إشارة إلى أن التوصل بالفعل ليس معتبراً في الدليل بل يكفيه الامكان فلا يخرج عن كونه دليلاً وإن لم ينظر فيه أحد أبداً . وإنما قيد بالصحيح وهو المشتمل على شرائط مادته وصورته لأن الفاسد لا يمكن التوصل به * وفي التقييد بالصحيح فائدة أخرى وهي التنيه على افتراق الصحيح عن الفاسد في ذلك الحكم أعني امكان التوصل به دون الفاسد . ولو لم يقيد به لحلا عن هذه الفائدة وإن صح * وقد يقال إنه لو لم يقيد به لا يمكن أن يتوهم أن الدليل ما يمكن أن يتوصل بكل نظر فيه فخرجت الدلائل بأسرها عن التعريف (قوله بصحيح النظر ^(٥) فيه) أي في أحواله ^(٦) أو في نفسه (قوله إلى العلم) بالتعريف الذي مر ذكره فلا يتناول الأمانة فيختص بالبرهان ^(٧) * ولعل المراد بالدليل ما يرادف البرهان لكن قوله وقيل قول مؤلف الخ يدل على أن المراد بالدليل هنا ما يعم

قلت أن القوم قد عمدوا
الارهاصات والكرامات
من المعجزات على سبيل
التشبيه والتغليب لأعلى
أنها معجزات حقيقية
(قوله يمكن التوصل)
هذا الامكان هو الامكان
الخاص فعنى التعريف أن
الدليل ما لا ضرورة في
طرفي التوصل أي يجوز
أن يتوصل وأن لا يتوصل
ولك أن تأخذ امكاناً عاماً
من جانب الوجود أي
لا ضرورة في عدم التوصل

(١) ولو ادعى النبي النبوة أو الساحر وقصد إظهار الامر الخارق لاثباتها لم يوجد ولم يصدر عنه ولم يخاف ذلك في بدء عادة لثلاث يقع الاشتباه بين النبي عليه السلام والنبي بخلاف من ادعى الألوهية وقصد إثباتها إظهار الامر الخارق فإنه قد يخلق الله تعالى في بدء ذلك الامر لأنه ليس محل الاشتباه (منه)
(٢) المراد من المتلو ما يجوز قراءته في الصلاة (منه) (٣) المراد من الامكان هو الامكان الخاص *
ويحتمل أن يراد به المصاحف بجانب الوجود (منه) () أي ما يجوز أن يجعل وسيلة بصحيح النظر (منه) (٥) أي بالنظر الصحيح من قبيل الاسناد إلى الشرط (منه) (٦) وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه حيث قال أريد من النظر فيه ما يتناول النظر في نفسه وصفاته وأحواله (منه)
(٦) لا خفاء في أن المتبادر من النظر فيه النظر في نفسه لا النظر في أحواله ولا ما يعمه (منه)
(٦) اعلم أن النظر في أحواله عبارة عن توسيط الحد الأوسط بين طرفي المطلوب بالحمل تارة وبالوضع تارة أخرى فالنظر بهذا المعنى من قبيل الحركة الأولى التي هي لتحصيل المبادي . وأما النظر في نفسه فهو عبارة عن ترتيب المقدمات والمبادي فهو من قبيل الحركة الثانية التي هي لتحصيل الصورة تدبر (منه) (٧) والبرهان دليل يوجب اليقين (منه)

{ قوله يستلزم لذاته } إنما لم يقل لذاتها إشارة الى دخول الصورة في الاستلزام • فإن قات التعريف بم المعقول والمقنوط مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول (٥٦) قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم

وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر • فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع • وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشي آخر الامارة الا أن المقام يقتضي التخصيص بالبرهان تأمل (قوله وقيل) إشارة الى أن المرعي هو الاول كما لا يخفى (قوله يستلزم لذاته) أي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة إما غير لازمة لأحدى المقدمتين وهي الاجنبية أو لازمة لأحدهما بطريق عكس النقيض • وإما ذكر الضمير^(١) تنبيهاً على أن للصورة مدخلا في الانتاج كالمادة • والمشهور في تعريفه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزمت عنها لذاتها قول آخر • وإنما عدل عن المشهور وترك قيد متى سلمت إما لأن هذا القيد لتسميم هذا التعريف لما عدا البرهان والتعميم ههنا غير مقصود أولان قيد الاستلزام يعني عن هذا القيد لان معنى الاستلزام العقلي هو كون الشيء بحيث متى وجد في الذهن وجد الآخر فيه • وظني أن زكنة الترك هو الثاني (قوله هو العالم) قال الفاضل المحشي هذا الحصر مبني على أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلاً لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره (قوله هو الذي يلزم من العلم به) المراد من العلم التصديق بقريضة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى الحدود والمزوم بالنسبة الى اللازم ومن لزومه من آخر كونه ناشئاً وحاصلاً منه كما هو مقتضى كلمة من فاته فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بدسبية أو كسبية • لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم لزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لايناً

بالوضع هذا في القول الاول وأما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم) هذا الحصر مبني على ان المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلاً لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد وغيره (قوله هو الذي يلزم من العلم به) المراد من العلم التصديق بقريضة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى الحدود والمزوم بالنسبة الى اللازم ومن لزومه من آخر كونه ناشئاً وحاصلاً منه كما هو مقتضى كلمة من فاته فرق بين اللازم للشيء واللازم من الشيء فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بدسبية أو كسبية • لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم لزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لايناً

(١) أي أورد الضمير منه كراً (منه) (٢) ولك ان تقول ان عدم التناول فيه بالمعنى العام المذكور للمقدمات المرتبة مقطوع به والا يلزم تحصيل الحاصل قالتعميم على الوجه الذي لا يتناول المقدمات المرتبة متصور بل هو واقع وقد يناقش فيه بان تحصيل الحاصل المحال إنما يلزم لو كانت المقدمات المرتبة مرتبة قبل النظر الذي قصد التوصل به الى المطلوب الخبرى الذي يصدد تحصيله الآن ولزومه ممنوع هذا اذا أريد بها المقدمات المرتبة وحدها وأما اذا أريد بها المقدمات المأخوذة مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وبه صرح قدس سره في الحواشي المضدية وفيه مجاله بحث بعد تدبر (منه) (٣) فيه ان العلم من الالفاظ المشتركة فلا يصح أخذه في التعريف بدون قريضة وانحة وما ذكر من كون التعريف للدليل وكون الاطلاق على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة هو القريضة لا يصح للقريضة في مقام التعريف (منه)

وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والحفاء بعد الوجود وأيضاً يرد عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة (غير) وهي بينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا أن يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقريضة ان التعريف للدليل

(قوله فالثاني أوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوده يستلزم العلم بالصانع * ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذه الشارح والعلم لا يوافق الخاص في باب التعريف ونخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب نعم الاول (قوله تصديقاً له) يريد أن الخارق (٥٧) الدال على الصدق هو الذي

قصده به التصديق وإما

ما يظهر على يد مدعى الألوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالأدلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان

صادقاً فيما أتى به من

الاحكام) اذ لو جاز كذبه

في ذلك عقلاً لبطل دلالة

المعجزة هذا خلف هذا في

الامور التبليغية واما في

سائر ما فالوجه في ايجابه

للعلم بها هو انه ثبت بالأدلة

القاطعة عصمته عن الذنوب

فلا يكون كاذباً (قوله

فتوقفه على الاستدلال)

قيل اذا تصور مخبره

بالرسالة لم يعجز الى ترتيب

هذا النظر * وأجيب بأن

تصور المخبر موقوف على

الاستدلال فتوقف خبره

أيضاً بالواسطة والكل

غلط لان تصور المخبر

بالرسالة لا يحمل صدق الخبر

بديهياً * نعم تصور الخبر

بشأن ما بلغه الرسول

يحمل صدقه بديهياً لكن

الكلام في صدق الخبر

الملحوظ من حيث ذاته

فالثاني أوفق وأما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من أظهر الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة كان صادقاً فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً * وأما أنه استدلال فتوقفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول (يضاى) أي يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالحسوس والديهيات والمتواترات (في التيقن) أي عدم احتمال النقيض (والنيات) أي عدم احتمال الزواله بتشكيك المشكك

غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لاينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود * ثم كلامه * وأنت تعلم أن معنى غير بين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وأن الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود * على أن المراد باللزوم هو اللزوم بطريق النظر^(١) مأخوذة مع جميع ما يحتاج اليه في الانتاج والاقضية كلها اذا اعتبرت مع ما يحتاج اليه في بيانها بينة الانتاج وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في بحث النظر تدير^(٢) (قوله فالثاني أوفق) لان المقدمات المرتبة قطعية الاستلزام بخلاف المفرد فانه ليس بتلك المثابة وان كان يمكن أن يقال إن العالم بشرط النظر في أحواله أعنى الحدوث أو الامكان مع الحدوث بطريق التوسيط بين طرفي المطلوب غير منفك عن المقدمات المرتبة ويستلزم العلم بوجود الصانع * قال الفاضل المحشي ولا يذهب عليك أن هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما أخذه الشارح والعلم لا يوافق الخاص في باب التعريف * ثم كلامه * وأنت خير بأن نسبة الثالث الى الثاني كنسبته الى الاول في العموم والخصوص فلا يوافق الثاني ايضاً فضلاً عن أن يكون أوفق تأمل (قوله وأما كونه موجباً الخ) (اعلم) أن ههنا ايضاً^(٣) أمران * أحدهما أن خبر الرسول يوجب العلم * والثاني أن العلم الحاصل به نظري والوجود المذكورة في بيانها إما استدلالاً كما هو الظاهر أو تنبيهات (قوله من الاحكام) أي مطلقاً سواء كانت اعتقادية أو عملية تبليغية أو غير تبليغية (قوله فتوقفه على الاستدلال واستحضار الخ) قد يقال إن هذا من قبيل القياس الخفي والقضايا التي قياساتها معها تدير (قوله أي عدم احتمال النقيض) في الحال فقط لافي المال ايضاً كما هو الظاهر والا لاستغنى عن ذكر الثبات * والاولى أن يفسر بعدم احتمال تطرق مداخله الوهم لانه مؤيد بالوحي بخلاف النظريات الثابتة

(١) لا خفاء في أن المراد باللزوم المذكور في التعريف الثالث هو اللزوم بطريق النظر ولا شك أن المراد بالنظر هو النظر في نفسه أو ما يعمه والنظر في أحواله وعلى الثاني يرجع الى المعنى الاول وعلى الاول يكون مبانياً للاول تأمل (منه) (٢) وجه التدير أنه اذا كان المراد باللزوم المعنى المذكور يلزم أن لا يكون تقسيم لزوم الدليل الى بين وغير بين صحيحاً (منه) (٣) مثل ما سبق في التواتر (منه)

ونظيره أن ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري

{ ٨ - حواشي المقائد أول }

ومن حيث عنوان المتعبر بديهياً فتأمل (قوله أي عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغوز كره اللهم إلا أن يراد عدم الاحتمال

في نفس الامر وعند العالم في الحال لافي المال وفيه ما فيه * فالاولى أن يفسر التيقن بالجزم المطابق

فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت والا لكان جهلاً أو ظناً أو تقليداً * فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول * قلنا الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بان سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ان أمكن

بالادلة العقلية الغير المؤيدة بالوحي فانها لا تخلو عن مداخلة الوهم لان الوهم استيلاء^(١) في طريق المناظرة لان التشابه في اليقين بالتفسير المذكور جار في جميع العلوم النظرية فلا وجه للتخصيص بالنظري الحاصل بخبر الرسول * قال الفاضل الحشى والا قرب أن مراد المصنف بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين * ثم كلامه * وليس على ما ينبغي لان التفاوت في اليقنيات بحسب القوة والنقصان على خلاف رأي الشارح تدبر (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ) اي العلم الثابت بخبر الرسول هو اليقين الجامع^(٢) للمطابقة والجزم والثبت (قوله والا لكان جهلاً^(٣) أو ظناً أو تقليداً) لان مقابل الاعتقاد الجامع للاوصاف الثلاثة لا يخلو من أن يكون خالياً عن المطابقة فهو الجهول المركب أو عن الجزم فهو الظن أو عن الثبات فهو التقليد . والظن قد يطلق على ما يقابل اليقين مطلقاً * ولا يخفى عليك أن الخلو عن المطابقة أو الجزم يستلزم الخلو عن الثبات من غير عكس كما في المقلد المصيب وكما في الظن المطابق والمقلد الغير المصيب * وفي احتمالات آخر وهي الخلو عن الاربعة أو عن الثلاثة^(٤) أو عن الاثنين^(٥) ولا خفاء في أن الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئاً من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر في الشكل والجزم في الجهول والتقليد فلا تتم الملازمة المذكورة تأمل^(٦) (قوله فان قيل هذا) أي العلم بمعنى الاعتقاد الجامع للاوصاف الثلاثة (قوله في المتواتر) أي في نفس المتواتر الذي هو القسم لخبر الرسول^(٧) أو الخبر المعلوم كونه خبر الرسول بالتواتر دون غيره من الاخبار . والحصر المستفاد من كلمة إنما ولفظ فقط إضافي (قوله قلنا الكلام الخ) حاصله منع الحصر المذكور (قوله أو بغير ذلك إن أمكن) كالألهام والسماع في المنام والعلم ببلاغته^(٨) وأسلوبه

(١) كما صرح به قدس سره في حاشية المطول في مراتب اليقين في بيان ترجيح الاستعمال بالقوة العملية وأكملية هذه الدرجة من المستفاد من أن الحاصل في المستفاد لا يخلو عن التشابهات للوهمية لان الوهم له استيلاء في طريق المباحثة بخلاف تلك الصورة القدسية (منه) (٢) سيما المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم (منه) (٣) ان كان جازماً غير مطابق أو ظناً ان لم يكن جازماً أو تقليداً ان لم يكن ثابتاً (منه) (٤) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم والثبت (منه) (٥) أعني الخلو عن الاعتقاد والجزم أو عن الثبات والمطابقة أو عن الثبات والجزم أو عنه وعن المطابقة تأمل (منه) (٦) لعل وجه التأمل أن النص على القيد أعني الأوصاف الثلاثة لا يجمع القيد والمقيد لان الحاصل بخبر الرسول استدلالي والعلم لا يكون الا مع الاعتقاد فتم الملازمة المذكورة (منه) (٧) وجه التأمل أن الكلام في المنع مع حفظ الاعتقاد ولا شك أن ذلك منحصر في أحد الامور المذكورة (منه) (٨) أعني المتواتر باعتبار نفسه لا باعتبار وصفه (منه) (٨) أي ببلاغته خبر الرسول عليه الصلاة والسلام (منه)

(قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى أن قوله بوجب العلم الاستدلالى مخن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم . وأيضاً سائر العلوم النظرية كذلك فوجه التخصيص بالذكر * والا قرب أن مراد المصنف بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكأنه إشارة الى ما يقال إن الادلة العقلية مستندة الى الوحي المقيد حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر

وأما خبر الواحد فأنما لم يفيد العلم لمروض الشبهة في كونه خبر الرسول * فإن قيل فإذا كان متواتراً أو مسموعاً من في رسول الله عليه الصلاة والسلام كان العلم الحاصل به ضرورياً كما هو حكم سائر المتواترات والحجيات لاستدلاليها * قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الأخبار به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو إدراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله . والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله * مثلاً قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر علم بالتواتر أنه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه أنه يجب أن تكون البينة على المدعي وهو استدلالى * فإن قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في التوعين بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر أهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره * قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل

(قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتشليل والافهذ الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لاعن الدلائل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سبباً مستقلاً استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد بوجه بأن القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك

(قوله وأما خبر الواحد ^(١) الخ) جواب دخل مقدر تقريره أن خبر الواحد الذي روي به الآحاد عن الرسول خبره ^(٢) فيجب أن يفيد العلم وليس كذلك (قوله أو مسموعاً) إنما لم يتعرض للشق الأخير لأنه مجرد احتمال وليس مقطوعاً به كما أشار إليه بقوله أن أمكن (قوله قلنا العلم الضروري الخ) حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم أنه إذا كان متواتراً أو مسموعاً كان العلم الحاصل به ضرورياً إذ العلم الحاصل به إنما هو بمضمونه لا بكونه خبر الرسول وما هو المعلوم بالتواتر أو السمع هو كونه خبر الرسول (قوله ثم علم منه) أي سماعهم بالتواتر كونه خبر الرسول بطريق النظر * والاستدلال هكذا إن هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو حق ومضمونه واقع ينتج من الشكل الأول إن هذا حق ومضمونه واقع * فأشار بكلمة ثم الى أن مرتبة هذا العلم متأخرة عن مرتبة العلم بكونه خبر الرسول لأن الأول مما يستدل به على الثاني (قوله بما يرفع) من القرائن العقلية (قوله قلنا المراد) أي من الخبر الصادق الذي هو القسم (قوله بمجرد كونه خبراً الخ) أي مع قطع النظر عن القرائن دون الأدلة واليه أشار بقوله مع قطع النظر عن القرائن . فلا يجزى أن اعتبار التجرد في الخبر الصادق يخرج خبر الرسول عن المقسم * ولعل الوجه في اعتبار التجرد عن القرائن ^(٣) دون الدليل هو أن القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا اجالا ولا تفصيلاً . أما اجالا فظاهر . وأما تفصيلاً فلكثرة ما واختلافها باختلاف الطوائع والافهام بخلاف الدليل فإنه ليس كذلك * والوجه الوجه ^(٤) فيه هو

(١) خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص وفي الاصطلاح ما لم يجتمع فيه شروط المتواتر فيتناول أقسام الخبر كلها سوى المتواتر (منه) (١) لعل تقسيم الحديث الى الخبر المتواتر وغيره من الآحاد إنما هو باعتبار وصفه أعني كونه خبر الرسول عليه السلام لا باعتبار نفسه تدبر (منه) (٢) فالخبر منحصراً في الآحاد والمتواتر منها المستفيض وغيره (منه) (٢) أي من جملة خبر الرسول (منه) (٣) لعله أراد بالقرينة ما لا يفيد القطع مع الانضمام الى الخبر بالنسبة الى عامة الخلق بخلاف الدليل فإنه مع الانضمام الى الخبر يفيد القطع واليقين بالنسبة الى العامة ولذا اندفع التدافع بينه وبين مقاله في التلويح من إفادة المتواتر للقطع بواسطة انضمام دليل على اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب * وفيه ما لا يخفى (منه) (٤) إذ يمكن فيه الضبط كما في المتواتر (منه)

خبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام حكمه حكم خبر الرسول. وخبر أهل الاجماع في حكم المتواتر * وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة * قلنا فكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالاً (وأما العقل)

أن وجه دلالته هو كون الخبر خبر الرسول^(١) فيكون الاستدلال بنفس الخبر بالنظر في أحواله كافي للاستدلال بالعالم على وجود الصانع فيكون سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام^(٢) بخلاف الفرائن فإنها أمور خارجة عن الخبر تأمل (قوله اذا وصل اليهم من جهة الرسول) يومهم أنه على تقدير وصوله اليهم من غير توسط الرسول لا يفيد العلم وليس كذلك والظاهر عدم الإفادة (قوله حكمه حكم خبر الرسول) قال الفاضل المحشي وحاصل الجواب أن الحصر مبني على المساحة لعل التحقيق * ثم كلامه * وقد يقال إن الحصر تحقيقي والمساحة والتوسع في القسمين تأمل (قوله في حكم المتواتر) لأنه خبر جمع لا يجوز العقل توأطأهم على الكذب بالأدلة السمعية كقوله عليه الصلاة والسلام أن أمي لا تجتمع على ضلالة كما في المتواتر لكن بالبداية العقلية إلا أن العلم الحاصل به استدلالاً وبالمتواتر بديهي * ولا يبعد أن يدرج في خبر الرسول لأنه لا يفيد العلم ما لم تثبت حجة الاجماع^(٣) وذلك ثابت بالأدلة السمعية فيرجع الى خبر الرسول حقيقة بالنظر الى الأدلة الدالة على حجته * استدلالاً الى رحمه الله بقوله عليه الصلاة والسلام إن أمي لا تجتمع على ضلالة * والشافعي رحمه الله بقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية (قوله قلنا فكذلك خبر الرسول) عليه الصلاة والسلام يعني لا يفيد العلم بمجرد بل بالنظر الى الأدلة فيكون خارجاً عن البحث تكبر أهل الاجماع * ولك أن تقول إن غرض الحبيب درج خبر أهل الاجماع في خبر الرسول دون الإخراج عن البحث حتى يتوجه النقض بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام ومقصوده من قوله بالنظر الى الأدلة هو الإشارة الى وجه الاندراج في خبر الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه لا يستقل بالإفادة من غير أن يستند الى خبر الرسول عليه الصلاة والسلام فيكون حكمه حكم خبر الرسول * وقد يقال إن بين خبر الرسول وخبر أهل الاجماع فرقاً بأن^(٤) الأول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت في نفسه بخلاف الثاني فإنه بالنظر الى الأدلة الخارجية دون ما ثبت في نفسه^(٥) * وقد يناقش بأن خبر أهل الاجماع تكبر الرسول يفيد العلم بالنظر الى نفسه وما ثبت في نفسه هذا خبر أهل الاجماع

قوله في حكم المتواتر (لأنه كذلك في كون خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن بالبداية في المتواتر وبالنظر في الاجماع * وحاصل الجواب أن الحصر مبني على المساحة لعل التحقيق

(١) اذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر مثل نسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٢) اذ لا يفيد الا بانضمام الدليل السمعي بخلاف المتواتر فإنه يفيد بمجرد الاخبار من غير احتياج الى انضمام الدليل اليه (منه) (٣) اذ إفادة العلم منوطة بثبوت كونها حجة بالأدلة من الكتاب والسنة والواصلين اليها من جهة الرسول (منه) (٤) فإن خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم بمجرد كونه خبر الرسول من غير مدخلة الأمر الخارج المنفصل عنه بخلاف خبر أهل الاجماع فإنه لا يفيد بدون مدخلة الأمر المنفصل من الأدلة السمعية الدالة على حجة الاجماع كما يظهر بالتأمل الصادق تأمل (منه) (٥) فيه اشتباه العارض بالمعروض اذ الكلام في ذات خبر الرسول عليه السلام دون مفهوم خبر الرسول ودفعه غير خفي للذكي تأمل (منه)

وهو قوة للنفس بما تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات * وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم أيضاً) صرح بذلك

وكل خبر شأنه كذا فهو حقيق ومضونه واقع^(١) وقد يقال ان حقبة الكبرى ههنا مستندة الى الادلة الخارجية بخلاف خبر الرسول^(٢) اذ لا شيء من مقدمتي دليل الافادة فيه يتوقف على الخارج * والاولى في رده أن يقال إن المعتبر في المقسم هو التجرد عن القرائن دون الدليل واقادة خبر أهل الاجماع بالنظر الى الادلة لا تضر في المبحث تأمل (قوله قوة للنفس) أراد بالنفس ماهو المشار اليه بأنا وأنت والمكلف بالاحكام التبليغية وهو إما الجوهر المجرد أو الجسم التوراتي اللطيف الساري في البدن الى غير ذلك على اختلاف الآراء والمذاهب على ما بين في موضعه * قال الفاضل المحشي ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك * قلت وصف الشيء لا يسمى آلة * ثم كلامه * وأنت تعلم أن العلوم الآلية كالنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف^(٣) تحكم * والاولى في الجواب أن يقال ان ما مر مبني على أن العقل ملاك الامر وسلطان القوي الدراك^(٤) في أمر الادراك فكانه المدرك نفسه كما مرر الإشارة اليه ثمة والتأييد بما وقع في كلامهم من التنظير^(٥) (قوله للعلوم والادراكات) من المقولات التصديقية والتصورية نظرية كانت أو ضرورية وقد نخص بالنظرية ولا وجهه (قوله غريزة) أي التي جبلت عليها فطرته وهي المسماة بالعقل الهيولاني (قوله وقيل جوهر) وهي النفس بعينها * قال الفاضل المحشي والعرف واللفظة على مغايرتهما فلذا قال وقيل * ثم كلامه * وأنت تعلم أن ما استدل به على جوهريته بقوله عليه السلام (ان الله خلق العقل على صورته فقال له أقبل فأقبل فقال له أدبر فأدبر) الى آخر الحديث وقوله عليه السلام (أول ما خلق الله تعالى العقل) يدل على أن العقل هو النفس بعينها * والاولى في وجه ترجيح الاول أن يقال ان ظاهر كلام المصنف يستدعي المغايرة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخبر الصادق وذلك يدل على ان العقل كهيئله مغاير للنفس فكانه قال وتفسير العقل ههنا بالجوهر ليس على ما ينبغي على الإطلاق مع قطع النظر عن المقام والسوق تأمل (قوله الغائبات) عن الحواس مما لا يمكن أن تدرك بالحس من المفهومات الكلية بدسية كانت أو نظرية ويمكن أن يراد بها النظريات وبالوسائط الواسطة في التصديق اعني الادلة (قوله سبب للعلم أيضاً) قال الفاضل المحشي عدم تقييده بالضروري أو الاستدلالي أو نحوها إشارة الى العموم * ثم كلامه * وقد يقال ان قوله وما ثبت منه جار مجرى التقييد بهما (قوله صرح بذلك) يدل على أن التصريح مختص به وليس كذلك حيث وقع التصريح في المتواتر بقوله بوجب العلم الضروري وكذا في خبر الرسول * وأنت خبير بأن التفاوت

(قوله وهو قوة للنفس الخ)
ان قلت هذا مناف لما مر
في وجه الحصر من أن
العقل ليس آلة غير المدرك
قلت وصف الشيء لا يسمى
آلة له وأما حمل التفسير
على المصطلح فبعيد (قوله
وقيل جوهر الخ) هذا هو
النفس بعينها والعرف
واللفظة على مغايرتهما فلذا
قال قيل (قوله سبب للعلم
أيضاً) عدم تقييده
بالضروري أو الاستدلالي
أو نحوها إشارة الى العموم
ففيه رد للفرق المخالفين

(١) اذ مقدمتا دليل لإقادة القطع من الصغرى والكبرى مأخوذ من نفس خبر الرسول فيكون الدليل نفس الخبر كالعالم بالنظر الى وجود الصانع تأمل فانه دقيق (منه) (٢) إذ نسبة خبر الرسول عليه السلام الى ذات الخبر كنسبة الامكان أو الحدوث الى العالم تدبر (منه) (٣) أي بين الوصف الفطري وغيره من العلوم (منه) (٤) القوي الظاهرة والباطنة من جملة أوصاف النفس بل البدن (منه) (٥) وهو قولهم القدرة سفة مؤثرة كالادراكات (منه)

لما فيه من خلاف السنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الآليات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء * والجواب أن ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم * على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل فقيه أثبات ما نقيتم فيتناقض فان زعموا أنه معارضة للفساد بالفساد * قلنا إما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً أو لا يفيد فلا يكون معارضة *

بينهما بين^(١) كلابخني (قوله لما فيه من خلاف السنية) وكذا الحال في المتواتر^(٢) * وقد يقال إن هذا نكتة التصريح * والقول بأن الخلاف ثمة ليس في مرتبة الخلاف ههنا ليس على ما ينبغي (قوله في جميع النظريات) الأولى أن يقال بدله في جميع العقليات لما نقل عنهم أنهم قالوا لا طريق إلى العلم سوى الحس على ما هو المناسب للمقام وعدم تقييد العلم بهما * ونكتة التخصيص بالنظري غير خفية^(٣) كلابخني تدبر (قوله وبعض الفلاسفة) نقل عن أرسطو أنه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الإلهية * والمهندسون أنكروا إفادته في الآليات بل في الطبيعيات واعترفوا به في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الخ) دليل البعض إذ لا خلاف في العلوم المتصلة المنتظمة كالحسابيات والهندسيات (قوله فقيه أثبات ما نقيتم) من إفادة النظر العلم في بعض النظريات الإلهية لأن هذا الذي أي نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى^(٤) وصفاته حكم في الآلي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الآلي * وتخصيص محل النزاع بالأحكام الإيجابية^(٥) الإلهية مما لا وجه له^(٦) * وقد يقال إن مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته هل يكفي في كونه من الآلي فيكون تردده والظاهر الكفاية^(٧) * لكن بقي أن هذا إنما يرد عليهم إذا ادعوا العلم في هذه المسئلة * وأما إذا اكتفوا فيها بالظن فلا على ما نقل عن الإمام من أنه لا نزاع لأحد في إفادة النظر للظن وإنما الخلاف في إفادته اليقين تأمل (قوله فان زعموا الخ) يعني أن اعترفوا بعدم الإفادة ههنا من التناقض وادعوا أن ما ذكرنا شبهة توهم تقيض مدعى الخصم^(٨) * والفرض منه مقابلة الوهم بالوهم (قوله قلنا الخ) تقرره على ما في شرح المقاصد أن يقال إن ما ذكرتم أن أفاد بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيداً^(٩) في الجملة * وإن لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالماً من المعارض * وأنت خير بآئه على هذا لا يخفى ما قاله الفاضل المحشي

(١) إذ الكلام في التصريح بعنوان السبب عند الحكم به اجتهاداً * وأنت خير بآئه على هذا أن كلمة أيضاً في عبارة المصنف رحمه الله ليست واقعة موقعها (منه) (٢) والنكتة لا يجب أن تكون مطردة فلا يرد ما قبل من أن الخلاف في المتواتر أيضاً وفيه ههنا أيضاً تؤكد التصريح (منه) (٣) وهو أن كمال الإنسان بحصيل المطالب النظرية * أو أن الخلاف متصور في النظريات حيث قالوا النظر الصحيح مفيد للعلم خلافاً للسنية * والكلام الذي نقل عنهم تقريري (منه) (٤) مثل أن يقال ذات الله لا يعلم بالدلائل العقلية (منه) (٥) وأما كون السالبة على صرافتها بدون الإرجاع إلى الموجبة السالبة المحمول مسألة الفتن فبحث آخر لا خصوصية له بالآلي (منه) (٦) لأن مجموع المسئلة لا بد أن يكون من الأعراض الذاتية للموضوع وما نحن فيه ليس كذلك (منه) (٧) لأنه لا يلزم أن يكون المحمول من الأعراض الذاتية بل يكفي أن يكون موضوع المسئلة ذات الله وصفاته (منه) (٨) إلا أن يراد الإفادة على سبيل القطع لكن انتقل النقض إلى الشق الثاني (منه) (٩) فيه أن إفادة بطلان مذهبنا لا تستلزم أثبات ما نفي تدبر إلا أن يراد الإفادة على سبيل القطع يمكن انتقال النقض إلى الشق الثاني (منه)

(قوله بناء على كثرة الاختلاف الخ) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السنية على ما توهم إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتصلة من الهندسيات والمعدنيات (قوله فيتناقض) لأن هذا نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الآليات لكن يرد أن يقال هذه الطائفة إنما تنفي العلم لا الظن ولعلمهم يدعون الظن في هذه المسئلة أيضاً (قوله فلا يكون فاسداً) يرد عليه أن إفادة الإلزام لا تنافي الفساد في نفسه والحجج الإلزامية شائعة في الكتب والقول بعدم إفادتها مقول

(قوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ) هذا انما ينفي العلم بالافادة لانفس (٦٣) الافادة لكن القائل بنفسها قائل

فان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور * قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف إما لعناد أو لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بمحدث العالم بالضرورة

يرد عليه أن إفادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه * ثم كلامه * وأيضاً يحتدل أن يكون مقصود الزاعم بما ذكره التشكيك فلا يتم الجواب حينئذ تأمل (قوله فان قيل الخ) لا بد من هذه شبهة من قبل السنية تفيد عدم العلم بإفادة النظر دون انتفاء صدقه ^(١) لجواز أن يكون صادقا متحققاً في نفس الامر مع امتناع العلم بالمضمون * لان المثبت ادعى صدق هذه القضية ومعلوميتها لان المقصود منها يترتب على العلم بالصدق والمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به فاذا أقادت الشبهة المذكورة عدم العلم بالصدق ثبت مدعي المنكر * وأنت خير بأن هذه الشبهة لو تمت لزم ثبوت قبض ما دعي المنكر ^(٢) إلا أن يدعي الظن في هذه المسئلة دون العلم (قوله اثبات النظر بالنظر) أي اثبات إفادة كل نظر صحيح بإفادة نظر صحيح مخصوص للعلم بحذف المضاف في الموضعين ^(٣) (قوله وانه دور) أي الاثبات المذكور دور أي يستلزم الدور بالمعنى المصطلح لان العلم بالكلية أعني كل نظر صحيح يفيد العلم بموقوف على العلم بإفادة النظر بخصوص الذي يستدل به على ذلك الحكم الكلي وهي من فروع ذلك الكلي والحال أن علم الفرع يستفاد من الاصل الكلي بضم الصفوي سهولة الحصول اليه هكذا هذا نظر صحيح وكل نظر هكذا يفيد العلم ينتج هذا يفيد العلم * ومن هذا ظهر لك أنه لا حاجة الى حمل الدور هنا على المعنى المجازي الذي هو حاصل الدور أعني توقف الشيء على نفسه كما حمله الفاضل المحنثي حيث قال أي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور (قوله قلنا الضروري الخ) جواب باختيار الشق الاول كما اختاره الامام الرازي (قوله وشهادة من الاخبار ^(٤)) مثل قوله عليه السلام (كل ميسر لما خلق له) وقوله عليه السلام (كلوا الناس على قدر عقولهم) وقوله عليه السلام في حق النساء (هن ناقصات العقل والدين) ويؤيده جعل شهادة المراتين بمنزلة شهادة رجل واحد تدبر (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص الخ) اشارة الى الجواب باختيار الشق الثاني * حاصله أن المطلوب النظري الذي هو افادة النظر الصحيح للعلم معبراً عنه بعنوان النظر ملحوظا على وجه الاجمال مثل أن يقال كل نظر صحيح يفيد أو بعض نظر صحيح يفيد على اختلاف الرايين من الآمدى والامام يمكن اثباته بنظر صحيح مخصوص لا يعبر عنه بالنظر الصحيح

(١) لان اللازم من عدم الضرورة والنظرية عدم العلم بإفادة النظر دون انتفاء افادة النظر والكلية فيه (منه) (٢) أعني كون بعض النظر مفيداً للعلم اذ العلم بهذه المسئلة التي ادعاها المنكر أعني لاشئ من النظر بمفيد للعلم حاصل بالنظر تأمل (منه) (٣) أو في أحدهما وأما عدم القول بالحذف فيحتاج الى تكلف كما لا يخفى (منه) (٤) وأيضاً يدل على تفاوت العقل قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) اذ المراد من الحكمة هو البرهان ومن الموعظة الحكاية ومن المجادلة هي الجدل والبرهان * بالنسبة الى العقل الناقص (منه)

هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدغ عنك خرافات الاوهام

بعلمها والمنكر ينكرهما معا وهما توجيه آخر لكن لا يسهل المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) أي اثبات افادة النظر بإفادة النظر وذلك لان القضية الكلية أعني قولنا كل نظر مفيد مشتملة على أحكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر بخصوص اثبات حكم ذلك الخصوص بنفسه * وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه * وقد زعم الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه هنا (قوله وانه دور) أي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص الخ) حاصله انا ثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز أن تكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها أيضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه *

وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقروناً بشرائطه مفيداً للعلم * وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب (وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالبداهة) أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر (فهو ضروري كالمعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم لا يتوقف على شيء * ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (وما ثبت بالاستدلال)

بل ملحوظاً بذاته لا بعنوان النظر بحيث يكون العلم بإفادة العلم ضرورياً بالاحتياج إلى نظر آخر وإن كان محتاجاً إليه حال كونه ملحوظاً ومعبراً عنه بعنوان النظر إذ الحكم يختلف نظرية وبداهة باختلاف العنوان فإذا قصدنا تحصيل إفادة نظر من الانظار للعلم على ما هو المدعى عند الامام أعني بعض النظر الصحيح يفيد العلم فنقول أن العالم متغير وكل متغير حادث فيفيدنا العلم بأن العالم حادث فقد وجد نظر صحيح يفيد العلم بلا شبهة وإذا قصدنا تحصيل كل نظر صحيح يفيد العلم على ما هو المدعى عند الآمدي قلنا أن إفادة القياس المذكور للعلم ليس لخصوصية بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بالشرائط يفيد العلم لأن الاشتراك في العلة المقتضية يوجب الاشتراك في الحكم المترتب عليه . وعبارة الكتاب ناظرة إلى توجيه الثاني حيث قال وليس ذلك لخصوصية الخ (قوله وليس ذلك لخصوصية الخ) هذا إشارة إلى جواب دخل مقدرك أنه قيل المدعى كلية فلا يثبت بكون هذا النظر الصحيح الجزئي مفيداً للعلم ولا شك أن هذا النظر الجزئي بهذه الملاحظة كما يثبت حكم غيره من الانظار الجزئية في ضمن تلك الكلية كذلك يثبت حكم نفسه ^(١) في ضمن الكلية من غير لزوم توقف الشيء على نفسه والتناقض * وقد يجاب عنه بأن إثبات المطلوب ^(٢) بدليل يتوقف على العلم بمقدمات الدليل دون العلم بإفادته إذ كثيراً ما يحصل العلم بالنتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم حينئذ من نظرية كل نظر صحيح يفيد العلم هو أن يتوقف العلم بها على إفادة النظر المخصوص في نفسه لا على العلم بإفادته حتى يلزم الدور لأن الموقوف حينئذ هو العلم بها لانفسها والموقوف عليه هو نفس إفادته دون العلم بإفادته تأمل (قوله أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر) ^(٣) كان الأول إشارة إلى المعنى اللغوي للفظ البداهة . والثاني أعني قوله من غير احتياج إلى الفكر إشارة إلى المعنى المراد به هنا بقرينة المقابلة (قوله بأن كل الشيء أعظم من جزئه) هذا في المركبات المقدارية المسبوبة وليس على إطلاقه على ما لا يخفى * وقد يناقش فيه على رأي القائلين بتركيب الأجسام من الجواهر الفردة إذ ثبوت الأعظمية في الكل لا يتصور بدون ثبوت الأصغرية في الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الأعراض الأولية له ولا مقدار في الجزء تأمل

(قوله من غير احتياج إلى الفكر) الأول أن يقول من غير احتياج إلى مطلق السبب لأن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج إلى مطلق السبب وجملة تفسيرها لأول التوجه لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضروري كالمعلم الخ) الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح أن الضروري في مقابلة الأكتسابي بمعنى الحاصل مباشرة الأسباب بالاختيار ويرد عليه أن المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقذور وتصور الطرفين المقذور وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربات والحدسيات مهملات الأولى ما في بعض الشروح من أن البداهة عدم توسط النظر لا أول التوجه والضروري يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان

(١) أي يثبت حكم نفسه من حيث أنه نظر بحكمه من حيث هو بخصوص ذاته (منه) (٢) من إفادة النظر في بعض النظريات الإلهيات لأن هذا التقي من نسبة عدم المعلومية إلى ذات الله تعالى وصفاته حكم في الإلهي فيكون النظر فيه من قبيل النظر في الإلهي وتخصيص النظر بالأحكام الإيجابية الإلهية مما لا وجه له * وقد يقال إن مجرد النسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته هل تكفي في كونه الإلهي ففيه تردد والظاهر الكفاية (منه) (٣) لعل قوله من غير احتياج تفسير لقوله بأول التوجه (منه)

أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلوم كما إذا رأى ناراً فعمل أن لها دخاناً أو من المعلوم على العلة كما إذا رأى دخاناً فعمل أن هناك ناراً * وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي حاصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والاصفاء وتقليب الحدة ونحو ذلك في الحسبان فالأكتسابي أعم من الاستدلالي لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال أكتسابي ولا عكس كالإبصار الحاصل بالتصديق والاختيار * وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الأكتسابي ويفسر بما لا يكون محصيه مقدوراً للمخلوق

(قوله ويفسر بما لا يكون

تحصيله الخ) كلمة ما عبارة

عن العلم الحاصل بقرينة أنه

قسم من أقسام العلم الحادث

فلا يلزم كون العلم بحقيقة

الواجب ضرورياً * لكن

يرد عليه أن بعضهم أدرج

الحسبان في هذا التفسير

لتوقفها على أمور غير

مقدورة لا نعلم ما هي ومتى

حصلت وكيف حصلت

فكيف يدرجها الشارح

في الكسبي القسم له *

وجوابه أن الشارح حمل

التعريف على نفي دخل

القدرة وذلك البعض

حملة على نفي استقلال

القدرة ولكل وجهة هو

مولها

(قوله أي بالنظر في الدليل ^(١)) ولا يبعد أن يفسر الاستدلال بنفس الدليل (قوله وقد يخص الأول باسم التعليل) وهو المسمى بالبرهان التلوي أي من العلة إلى المعلوم (قوله والثاني بالاستدلال) وهو المسمى بالبرهان الاتي يعني أن المشهور إطلاق الاستدلال على الاستدلال من العلة على المعلوم وبالعكس وربما يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال وإضافة الاسم بيانية والباء داخلة على المقصور (قوله أي حاصل بالكسب) لاختفاء في أن مأمراً من تفسير البداية بقوله من غير احتياج إلى الفكر ^(٢) والحكم على ما ثبت بالبداية بالمعنى المذكور مطلقاً بأنه ضروري يقتضي أن يفسر الأكتسابي بالحاصل بالنظر والفكر ويراد بالضروري ما يقابل الاستدلال (قوله والنظر في المقدمات) عطف تفسير للصراف (قوله فالأكتسابي أعم) مطلقاً أي بحسب الصدق والحمل * وعند بعض المحققين أعم منه بحسب المفهوم وأما بحسب الصدق فتتلازمان بالاتفاق (قوله فقد يقال في مقابلة الأكتسابي) كما وقع في عبارة الكتاب (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق ^(٣)) قال الفاضل المحشي كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضرورياً * ثم كلامه * والظاهر أن الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة إلى التمسك بالحاصل ^(٤) وإطلاق العلم على غير الحاصل لا يجوز سباً على ما ليس من شأنه أن يحصل * وأيضاً قد يتناقش فيه بأن مثل هذه القرينة في باب التعريف غير مقبولة * وقد يقال إن الضروري بمعنى عدم التوقف على النظر ^(٥) يصدق على علمه تعالى فاختصاص الضروري وجعله من أقسام العلم الحادث ليس بجيد ^(٦) . إلا أن يجعل التقابل

(١) الدليل على مأمراً ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه . فلا بد حينئذ من التجربة حتى تصح الإضافة (منه) (٢) على وجه كلي كما يستدعيه المدبيل أي الحكم بالأكتسابي على ما ثبت بالاستدلال (منه) (٣) ومما يليق أن يشار إليه ههنا هو أنه قدس سره قال في شرح المواقف وما لا يكون تحصيله مقدوراً لا يمكن الانفكاك عنه * أقول إن الملازمة في حيز المنع لجواز توفيق الشيء على أشياء متعددة بعضها مقدور كالاحساس وبعضها غير مقدور فيصدق عليه أن تحصيله غير مقدور وإن كان تركه مقدوراً بترك الأسباب المقدورة فاذن انفكاكه لعدم مباشرة الأسباب المقدورة من أول الأمر (منه) (٤) وأيضاً أن اعتبار قيد الحصول مغن عن اعتبار العلم بأن يقال إن قيد الحصول مراد ههنا بالقرينة المذكورة (منه) (٥) والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة إلى العقب وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى إذ لا تجانس بينه وبين علمنا وفيه تأمل (منه) (٦) وقد يقال إن كلا من الضروري والنظري لا يخلو عن إيهام الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى بهما (منه)

(قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي (٦٦) ويفسر الخ) يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي وانها قسمان منه

(قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) وجه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسم الشيء قسماً منه وحاصل الدفع أن القسم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري كيف يجبل التناقض ابتداءً وقد مر أن العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما يكون مباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلاثة ثم قسم ما هو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب مباشرة فيتناقض * ولو سلم فيجوز أن يكون بين القسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض أصلاً * ثم رد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجريبات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيراً لقوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً أي حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاختيار * وبعضهم ضرورياً أي حاصلًا بدون الاستدلال فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال إن العلم الحادث نوعان * ضروري وهو بين الضروري والنظري تقابل العدم والملازمة دون الإيجاب والسلب * أو يقال إن الضروري يؤم الحدوث ولهذا لا يوصف علمه تعالى به * قال الفاضل المحض لكن يرد عليه أن بعضهم أدرج الحيات في هذا التفسير لتوقفها على أمور غير مقدورة إذ لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسم له وجوابه أن الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حملة على نفي استقلال القدرة * ثم كلامه * ولا خفاء في أن المتبادر من القدرة عند إطلاقها هي القدرة التامة وحمل اللفظ في التعريفات على المتبادر واجب عند انتفاء القرينة الواضحة * وقد يمنع التبادر * وأيضاً يقال إن ما هو المتبادر خلاف المذهب * ولو قيل إن المراد استقلال القدرة بطريق العادة بمعنى أن تكون قدرتنا كافية في تحصيله عادة وذلك ليس خلاف المذهب * قلنا إن الكسبي قد يتوقف على أشياء ضرورية كاللبادى الضرورية فلا تكفي قدرتنا في تحصيله أيضاً عادة إلا أن يقال إن العبرة بالأمور القريبة * وأيضاً أن مثل ما قيل في الحسيات محتمل في الاكتسابي والنظري أيضاً وعدم العلم بالامر لا يستلزم العلم بعدمه فلا قطع بكفاية قدرتنا في تحصيل النظريات والكسيات * وأيضاً ما ذكره البعض في بيان توقف الحيات على الأمور الغير المقدورة من قوله إذ لا نعلم ما هي الخ لا يفيد ما ادعاه إذ عدم العلم (١) لما ومتى وكيف لا يفيد الحكم بكون تلك الأمور الغير المقدورة موقوفة عليها (٢) والحق أن أمر التوقف على الأمور الغير المقدورة غير معلوم في الحيات كما أنه غير معلوم في النظريات والكسيات بل هو مجرد احتمال والحكم بالتوقف في أحدهما دون الآخر تحكم بحت (٣) ولهذا لم يلتفت إليه الشارح ولم يدرج الحيات في هذا التفسير تأمل (قوله فن هنا جعل الخ) أي من إطلاق الضروري تارة في مقابلة الاكتسابي وتفسيره بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وأخرى في مقابلة الاستدلالي وتفسيره بما لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر * وأنت خير بانه يحتمل ان يكون المنشأ هو القول بتوقف الحسيات على الأمور الغير المقدورة كما قال البعض وبعدمه كما هو الظاهر المشهور دون الإطلاق تارة في مقابلة الاكتسابي والاخرى في مقابلة الاستدلالي فالحصر المستفاد من تقديم الجار في حيز المنع كما لا يخفى تدبر (قوله بالاختيار) تصريح بما علم ضمناً لأن المباشرة هو الكسب وذلك لا يكون الا مع الاختيار (قوله فظهر أنه لا تناقض الخ) توجيه التناقض أنه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وفسره بما يحدث في النفس بلا كسب واختيار وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى ضروري واستدلالي فجعل قسم الشيء قسماً له * وحاصل الدفع أن القسم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي * ولك أن تقول ان الاستدلالي أخص من الكسبي مطلقاً وتقيض الأخص المطلق أعم مطلقاً من تقيض الأعم المطلق فإذا كان ما يقابل الاستدلالي قسماً من الاكتسابي يستلزم كون ما يقابل الاكتسابي قسماً منه لان الأعم (١) فيه أن عدم العلم ليس من الحسيات (منه) (٢) فيه أن عدم العلم لعدم العلم بالخصوصيات (منه) (٣) وبالجملة إن هذا من قبيل الحكم بالامر المجهول المتساوي الطرفين (منه)

(المطلق)

تفسيراً لقوله بأول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر

ما يحده الله في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله . واكتسابي وهو ما يحده الله فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل . ثم قال الحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء . واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة المذكورة . وكان الأولى أن يقول من أسباب العلم بالشيء إلا أنه حاول التنبيه على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلاح

المطلق إذا كان قسماً من الشيء يوجب كون الأخص قسماً منه بناء على أن القسم أخص مطلقاً من المقسم . ولا يخلص عنه إلا أن يقال أنه يجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه أو يجعل الضروري المقابل للاستدلالي قيد المقسم . قال الفاضل الحنفي وليت شرعي كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد مر أن العلم لا يكون إلا بالأسباب وصاحب البداية^(١) جعل الكسبي ما يكون بمباشرة الأسباب ثم قسم مطلق الأسباب الى ثلاثة ثم قسم ما هو بسبب خاص أعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الأسباب المباشرة^(٢) حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصل بسبب مباشرة^(٣) فيتناقض . ولو سلم فيجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالأعم فلا تناقض أصلاً . ثم كلامه . ولك أن تقول أن وجه التخيل هو أنه جعل الضروري ابتداء قسماً للاكتسابي غير متناول للاختياري وجعله ثانياً متناولاً للاختياري في الجملة حيث حصر الحاصل من نظر العقل في الضروري والاستدلالي وأدرج ماعد الاستدلالي في الضروري كالحدسيات والتجربيات والحسيات فكانه قال لشيء من الضروري اختياري وبعض الضروري اختياري (قوله كالعلم بوجوده) يدل على زيادة الوجود وهو خلاف مذهب الاشعري (قوله وهو مباشرة الخ) أي الكسب مباشرة أسباب العلم . صريح في أن المباشرة لا تنفك عن الاختيار كما أشرنا اليه آنفاً (قوله وأسبابه) أي العلم ورجع الضمير الى الكسب تكلف (قوله ونظر العقل) الظاهر أن يقال والعقل كما قال المصنف (قوله الى نوع تفكر) الأولى للاقتصار على ذكر تفكر وترك لفظ نوع كما تقتضيه المقابلة (قوله المفسر بالقاء معنى في القلب) الظاهر أن المراد بالمعنى ما يقابل المحسوس أعني ما لا يمكن أن يحس دون ما يقابل اللفظ وأن هذا القيد للتخصيص لأن الإلهام بمعنى الاعلام بإزالة الكتب بسبب العلم (قوله بطريق الفيض) أي بلا اكتساب واستفادة كما هو المشهور . وقد يقال لا بد من قيد من الخير لنخرج الوسوسة . والقول بأن الفيض لا يكون إلا بطريق الخير ليس بجيد تدبر (قوله عند أهل الحق) خلافاً لبعض المتصوفة والروافض أنه من أسباب العلم مستدلين بقوله تعالى (فأنزلها فجورها) الآية . والجواب بعد تسليم دلالة على السببية أن الإلهام هنا بمعنى الاعلام بإزالة الكتب وإرسال الرسل . ومن هنا ظهر لك

(١) وأيضاً فسر صاحب البداية كلاماً من الضروري والاكتسابي بمعنى مغاير لمعنى الآخر فلا مجال لتوهم التناقض . وكون مشاكلة اللفظ منشأ التوهم بعيد فتأمل (منه) (٢) بناء على حسن الظن في شأن صاحب البداية (منه) (٣) على التوصيف والتأنيث بتأويل السبب بالعلة (منه)

(قوله حتى يرد به الاعتراض الخ) فيحتاج الى دفعه بأنه لما يتعلق بعدة سبب مستقلاً غرض صحيح أدرجوه في العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

عليه البعض من تخصيص العلم بالركبات أو الكلمات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات الآن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له * ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والافلا شك أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه الصلاة والسلام ألمني ربي وحكي عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه أراد بالعلم مالا يشملهما والا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة (قال عالم) أي ماسوي الله تعالى من الموجودات

وجه تخصيص الحكم بالإلهام المفسر بالمعنى المذكور تأمل (قوله مما لا وجه له) لعل الوجه فيه هو التنبيه على أن الملم لا يكون الا حقاً وثابتاً وهو لا يتعلق بالإلخبر ولو كان الإلهام سبباً لا يكون الا لامر الحق^(١) (قوله وأما خبر الواحد الخ) إشارة الى جواب دخل مقدر فكأنه قيل حصر الأسباب في الثلاثة في حيز المنع اذ خبر الواحد وكذا تقليد المجتهد يفيد ان العلم مع أنهما ليسا من الأسباب الثلاثة المذكورة * وحاصل الجواب أنه أراد بانعلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا مايم الظن^(٢) والجزم الذي يقبل الزوال (قوله فكأنه أراد بالعلم الخ) لا يقال إن تعريفه بقوله صفة يخفى بها المذكور يتنافى هذه الإرادة لانه يعم اليقينية وغير اليقينية كما صرح به الشارح ثم حيث قال فيشمل التصديقات اليقينية وغير اليقينية * لانه رده ثانياً حيث قال ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن * ولو قيل ان هذا يدل على أنه أراد بالعلم مالا يشمل الظن فقط لا مايشملها * قلنا الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال من قبيل الظن الغالب لكن قوله ولكن ينبغي الخ يدل على أن ظاهر التعريف ناظر الى العموم وهذه الإرادة ليست مقطوعاً بها ولهذا قال ههنا فكأنه الخ (قوله والافلا وجه الخ) ليس على ماينبغي كما لا يخفى * والاولى أن يقال لان العلم عندهم مقابل للظن واطلاق العلم على مايم الظن والتقليد خلاف العرف واللفظة^(٣) تدبر (قوله قال عالم) مشتق من العلم وهو في الاصل اسم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الصانع كالحائز لما يحتم به * ويسمى به كل جنس موجود من حيث أنه يعلم به الصانع سواء كان من ذوي العلم أولاً * وقد يخص بذوي العلم ويقال العالم اسم لذوي العلم * وعلى التقديرين اما اسم للمجموع أو للأقدر المشترك * وجه الجمع تؤيد الثاني^(٤) (قوله أي ماسوي الله تعالى) الموصول وان كان يعم الاشخاص والاجناس لكن المراد هو الاجناس بقرينة قوله يقال عالم الاجسام الخ الا أن مثل هذه القرينة غير مرضى في باب التعريفات (قوله من^(٥) الموجودات) الخارجية اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني * على أن المستدل به وما يعلم به الصانع هو الحادث * ولعل القول بوجود الاجناس إنما هو باعتبار الافراد الشخصية لا باعتبار أنفسها اذ الموجود في الحقيقة ليس الا اشخاص فاطلاق العالم على الاجناس إنما هو باعتبار الافراد المتدرجة تحتها * ولذا قيل ان العالم عبارة عن الآحاد المتجانسة

(١) أي الثابت في نفس الامر فمعنى قوله بصحة الشيء أن الشيء الصحيح ثابت في نفس الامر (منه) (٢) قد يقال ان الظن المقابل للعلم يتناول السكل قطعاً (منه) (٣) قد يقال ان الظن المقابل للعلم يتناول للسكل (منه) (٤) ويؤيد الاول قوله من الموجودات بلفظ الجمع (منه) (٥) الظاهر أن كلمة من للبيان ونحوه التبعض (منه)

(قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت قال الشاعر * صح عند الناس أي عاشق * أي ثبت وجوابه أنه خلاف الظاهر وفيه استدراك وإيهام خلاف المقصود (قوله فكأنه الخ) كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل

كما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك

(قوله مما يعلم به) أى من شأنه أن يعلم^(١) به قال الفاضل المحمدي إشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك * ثم كلامه * فحينئذ تخرج الصفات عن التعريف بعيد سوي^(٢) حلا على المعنى المصطلح كما يشعر به عبارة الشارح وتخصيص الموصول بالاجناس أو باعتبار قيد المتجانسة في التعريف * والكل غير جيد * والاولي أن يعد من التعريف ويحترز به عن الصفات * على أن ذكر القيد في التعريفات للتوضيح والإشارة الى المناسبة بين المعنى الاصل والمعنى العرفي شائع ولا تعد أمثال هذه القيود مستدركة كيف والإشارة الى وجه التسمية والمناسبة أمر معتد به (قوله يقال عالم الاجسام) كأنه من تنمة التفسير وإشارة الى ما هو المراد به * يعنى ليس المراد جميع^(٣) ما سوى الله بحيث لا يكون له أفراد بل أنحصر في فرد بل ما يعم الكل والبعض من الاجناس فالعالم يطلق على الكل وعلى كل جزء منه من الاجناس باعتبار الوضع الواحد كاطلاق القرآن عند الاصوليين على الكل والبعض قال الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له أفراد بل أجزاء فيمتنع جمعه^(٤) * ثم كلامه * ولعله أراد أنه موضوع لما يعم كل جنس وإطلاقه عليه من قبل اطلاق اسم الكل على جزئياته كاطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو^(٥) دون اطلاق الاسم على الموضوع له بأن يكون موضوعا لكل واحد واحد من الاجناس بأوضاع متعددة كما في لفظ العين أو بوضع واحد كما في أسماء الإشارة إذ الوضع العام والموضوع له الخاص مخصوص بأوضاع والعالم ليس منها * وفي الحدود ان العالم مجموع الاجسام الطبيعية والبسيطة كلها * ويقال العالم لكل موجودات متجانسة * وفي الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم قبل العالم جمع لا واحد له والعوالم جمع الجمع * قال قدس سره في شرح الكشاف ان العالم لما كان مطلقا على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ولهذا توهم أنه جمع لا واحد له وليس بجمع حقيقة (قوله وعالم النبات) جمع الاجسام والاعراض وأفراد البواق رعاية لما هو المشهور في السننهم واطلاقاتهم وفيه نكتة أخرى^(٦) كما لا يخفى تأمل (قوله الى غير ذلك) من الاجناس الموجودة

(قوله مما يعلم به الصانع)
إشارة الى وجه التسمية
وليس من التعريف كما
هو المشهور والا يلزم
الاستدراك (قوله يقال عالم
الاجسام الخ) إشارة الى
أن المراد ما سوى الله تعالى
من الاجناس فزيد ليس
يعلم بل من العالم وإلى أن
العالم اسم للقدر المشترك
بينها فيطلق على كل منها
وعلى كلها لأنه اسم للكل
والا لما صح جمعه

(١) فيه أن تفسير العالم بهذا التفسير ليس مختصا بصاحب الاصطلاح وتصحيح التعريف على رأيه غير جيد (منه) (٢) وبه أيضا خرج مجموع المركب من الواجب والممكن تأمل (منه) (٣) فيه إشارة الى أمور ثلاثة أحدها أنه اسم للقدر المشترك بين الكل والجزء * وثانيها أنه غير مختص بذي العلم * وثالثها أنه اسم للاجناس دون ما يعمها والاشخاص تأمل (منه) (٤) فيه أن اطلاق اسم العالم على كل جنس كاف في صحة الجمع لكنه تصنف (منه) (٥) أجيب عنه بأن اطلاق العالم على كل جنس من الموجودات ولو بطريق المجاز كاف في صحة الجمع (منه) (٦) اعلم أن زيدا فرد الفرد اذا كان العالم اسم الكل في فرد الجزء ان كان اسم الكل وجزء الجزء اذا كان مجموع الآحاد المتجانسة (منه) (٦) وهي أن العالم كما يطلق على الاجناس من حيث الجمعية كذلك يطلق عليها من حيث الافراد (منه) (٦) وهي أن تحت الجسم والعرض طبائع كثيرة مختلفة بالحقيقة بخلاف النبات فانه ليس تحت طبائع مختلفة وبخلاف الحيوان فان تحتها وان كان طبائع مختلفة لكنها ليست كثيرة فلها أفرادها * ولهذا النكتة أشار بآداب الاجسام والاعراض بصيغة الجمع الى ان الاجسام والاعراض من الافراد الكلية والشخصية وبإيراد النبات والحيوان بعدها بصيغة الافراد مع أن الاجسام نعم النبات والحيوان الى أن المراد بما سوى الله تعالى الطبائع الكلية لا مطائفا فافهم (منه)

فيخرج صفات الله تعالى لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عنها (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) أي يخرج من العدم الى الوجود بمعنى أنه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها صورها لكن بالنوع بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة. نعم أطلقوا القول بمحدث ماسوي الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج

(قوله فيخرج صفات الله تعالى) من العالم وما فيها بأن تكون جزئياً أو جزءاً (قوله ليست غير الذات) يدل على أن الصفات تخرج بقيد سوي بالمعنى المصطلح * وقد عرفت ما فيه (قوله بجميع)^(١) أجزائه (أي تمامها) يعني كل واحد واحد من أجزائه * وهذا صريح في أن العالم اسم للكل دون القدر المشترك فلا تكون القضية كلية متعارفة^(٢) بل مخصوصة فلا تكون مشكلة الفن إلا بالتأويل البعيد بأن كل جزء من أجزائه محدث * والقول بأن المراد من الاجزاء الجزئيات وإنما عبر عنها بالاجزاء تنبيهاً على أن لكل واحد من الجزئيات حيثية الجزء اذ المجموع أيضاً من جزئيات العالم فاسد اذ اللازم منه كون أكثر الجزئيات جزءاً للبعض دون كون كل واحد منها جزء العالم * ولا يبعد كل البعد أن تكون نكتة التعبير الاشارة الى أن العالم وإن لم يكن جمعاً حقيقة لكنه نزل منزلة الجمع لما قلناه * وقد يقال ان المراد بالاجزاء أجزاء جزئيات العالم^(٣) واضافته الى العالم لادنى ملازمة فكان أجزاء جزئي الشيء أجزاء له فالعني أن كل واحد من افراد العالم باعتبار كل واحد من أجزائه وإن كل جزء من كل فرد من افراد العالم محدث * وأنت تعلم ان هذا دخل في الرد على الفلاسفة وفي كون المسئلة كلية متعارفة وإن كان لا يخلو عن التكاف تأمل^(٤) (قوله من السموات وما فيها)^(٥) والارض وما عليها (اشارة الى جميع العلويات والسفليات من الاجناس وجمع السموات وافراد الارض بناء على أنها طبقات متفاصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كذا في تفسير القاضي (قوله محدث) بالحدوث الزماني وهو مسبوقة الوجود بالعدم^(٦) واليه أشار بقوله بمعنى أنه كان الخ (قوله وصورها) أي الجسمية بقربته قوله بالنوع اذ الصورة النوعية قديمة بالجنس دون النوع هذا اذا أريد بالنوع المعنى الاصطلاحي وأما اذا أريد المعنى اللغوي فلا مانع من ان يحمل على معنى يم النوعية أيضاً * وأنت خير بان اثبات الجنس المصطلح للصور النوعية التي هي الفصول باعتبار الوجود الذهني أو بمنزلة الفصول مشكل بعد قيام البرهان على بساطة الفصول تأمل

(قوله لكن بالنوع) المشهور أن الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى يجوزوا حدوث نوع النار مثلاً * لكن يشكل ببقاء صور الاسطوانات الاربعة في أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي

(١) المراد بالجميع السكل الافرادى أى كل واحد واحد من أجزائه (منه) (٢) لانه على هذا التقدير يكون ما صدق عليه العالم وفرده مجموع ماسوي الله من الاجناس الموجودة في الخارج ولا تعدد في مجموع الاجناس فتكون القضية أى العالم محدث مخصوصة كزيد كاتب (منه) (٢) قال المحقق الرازي في المحاكمات إن القضية التي يحكم فيها على المجموع من حيث هو مخصوصة (منه) (٣) أو يصار الى الحذف أو الاستخدام (منه) (٤) لان الكلية المتعارفة هي التي يحكم فيها على أفراد الموضوع الذكري لاعلى أجزاء افراد الموضوع (منه) (٥) المراد بما فيها ما وجد فيها داخلاً في حقيقتها أو خارجاً عنها متمكناً فيها أو حالاً * ونكتة اختيار في السموات وعلى في الارض غير خفية (منه) (٦) وقول الشارح أى يخرج الخ ناظر الى ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود وفيه قول بالواسطة ولذا قال بمعنى أنه كان الخ (منه)

الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه * ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله (إذ هو) أى العالم (أعيان وأعراض) لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنيين * ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالأعيان ما) أى يمكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جملة من أقسام العالم * ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن تجيز بنفسه غير تابع تجيزه لتجيز شئ آخر بخلاف العرض فإن تجيزه تابع لتجيز الجوهر الذي هو موضوعه أى محله الذي بقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يتمتع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الجزر لان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الجزر أمر آخر ولهذا ينتقل عنه * وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نقلاً والثاني منعوتاً سواء كان متجيزاً كافي سواد الجسم أولاً كافي صفات الله تعالى والمجردات (وهو)

(قوله ومعنى قيامه) أى قيام العين أو الممكن * قيده بالاضافة احترازاً عن قيامه تعالى بذاته * ثم لا يخفى أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بين (قوله هو وجوده في الموضوع) أى ليس أمراً آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به - وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه قيام بالجسم وامكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواظف

(قوله ثم أشار إلخ) وانما قال أشار لان الدليل ليس مذكوراً بتمامه أو الغرض الاصلي منه هو التقسيم^(١) والاشارة الى الاقسام * والظاهر أن المراد بالـ لـ مصطلح أرباب العقول دون الاصول (قوله أعيان وأعراض) الاولى ان يقال عين وعرض واليه أشار الشارح^(٢) (قوله ولم يتعرض له) أى دليل الحدوث لان الكلام في بيان الحدوث طويل إلخ (قوله أى يمكن) بالامكان الخاص ثلاثا يتناول الواجب وما هو قرينة التقييد والتخصيص بالممكن قرينة التقييد بالخاص (قوله بقرينة إلخ) هذا انما يتم لو لم يكن القسم أعم من وجه من المقسم^(٣) كما هو التحقيق (قوله ومعنى قيامه) أى العين أو الممكن هو التجيز بنفسه بان لا يكون في عروض التجيز له واسطة في العروض^(٤) ومعنى التجيز بالتبع ما يقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته فانه هو الاستغناء عن المحل . هذا عند جمهور المتكلمين التافين للجواهر المجردة * وبهذا اندفع ما قاله الفاضل الحنفي من أن هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض^(٥) قائم به كالسرير * والمشهور أنه ليس بين * ثم كلامه * اذ تجيز المركب منهم ما ليس أولاً بل بواسطة الجزء الذى هو العين على ان الوحدة معتبرة في المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج عن المقسم * على أن السرير عندهم عبارة عن الجواهر المخصوصة المركبة على وضع وهيئة مخصوصة من غير أن تكون الهيئة داخلة ومقومة اذ الهيئة التأليفية أمر اعتبارى غير موجود فكيف تكون جزءاً من الموجود * وعلى تقدير الجزئية فالمجموع أمر اعتبارى خارج عن المبحث (قوله ولهذا يتمتع الانتقال عنه) فيه أن منشأ الامتناع هو كون المحل من علل وجوده دون ما ذكره على ما بين في موهبه (قوله معنى قيام الشئ) قيد بالشئ دون الممكن اشارة الى أن معنى القيام بذاته في الواجب والممكن بمعنى واحد واشترآكه معنى بخلاف المتكلمين

(١) هذا انما يتم اذا كان قوله أعيان وأعراض من قبيل التقسيم دون الاحكام اذ المحمول قد يكون أعم بخلاف القسم (منه) (٢) لانه معرف وكل معرف يجب ان يكون مفرداً لاجباً والا يلزم التعريف بالافراد (منه) (٣) هذا انما يتم اذا كان الأعيان نفس القسم دون قيد القسم (منه) (٤) يحتمل ان يراد بالواسطة هنا الواسطة في الثبوت (منه) (٥) فيه أن النقص باق إلا أنه انتقل الى تعريف العرض (منه)

أي ماله قيام بذاته من العالم (إما مركب) من جزأين فصاعداً عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة أجزاء لتحقيق الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق * وعند البعض من ثمانية أجزاء لتحقيق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة * وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بأزائه هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا * احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد إنه أجسم من الآخر فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية وفيه نظر لأن أقل من الجسمية بمعنى الضخامة * وعظم المقدار يقال جسم الشيء أي عظم فهو جسم وجسم بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة (أو غير مركب كالجوهر) يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لافلا ولا ولها ولا فرضاً عقلياً (وهو الجزء الذي لا ينجز) ولم يقل

(قوله أعني الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً (قوله لتحقيق تقاطع الأبعاد) ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بأن يتألف اثنين بجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعاً إلى الاصطلاح) وإن كان لفظياً راجعاً إلى اللفظ واللغة كما وقع في المواضع (قوله ولا فرضاً) أي مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع

فإن الاشتراك لفظي وكذا الحال في عديله تأمل (قوله أي ماله قيام بذاته) الأولى مرجع الضمير إلى العين الذي في الأعيان^(١) (قوله وهو الجسم) عند جمهور من الأشاعرة إذ لا واسطة عندهم بين الجوهر الفرد والجسم (قوله أعني الطول) وهو البعد المفروض أولاً والعرض ما هو المفروض ثانياً والعمق ما هو المفروض ثالثاً (قوله وليس هذا نزاعاً لفظياً) قد يناقش فيه بأن ماله إلى أن الجسم لماذا^(٢) يطلق فالنزاع لفظي تأمل (قوله وفيه نظر) قد يقال في دفعه أن هذا من قبيل أنبات الذات بالآثر المختص به الآن كونه من الآثر المختص به محل الحديث (قوله يعني العين) يعني من قبيل ذكر العام وإرادة الخاص بقرينة المقابلة (قوله لافلاً) بأن يؤدي إلى الانفكاك الخارجى وبزول به الاتصال الحقيقي وذلك إما بالقطع أو بالكسر (قوله ولا فرضاً) إعادة كلمة لا إشارة إلى الفرق بين الوهمي والفرضي على ما هو المشهور فإن مدار الوهمي على تميز الحس حيث يميز الحس عن تميز طرف عن طرف لا يتصور الانقسام الوهمي إذا أمر الوهم منوط بالحس بخلاف العقل إذ ليس دائراً على ذلك إذ حكم العقل وأمره ليس دائراً على الحس بل يجري في جميع المراتب فله أن يلاحظه في ضمن الإيجاب الكلّي ويقال إن كل جزء منه يتميز فيه طرف عن طرف على وجه يكون مطابقاً للواقع قال المحقق الرازي في المحاكمات - والحق عدم الفرق بينهما - ولك أن تقول إن عدم الانقسام العقلي كاف في التميز فالفائدة في ذكر البواقي * قلت هي الإشارة إلى أقسام القسمة بينهما وانفائها بالمرّة * لا يقال إن ههنا أقساماً أخرى مثل الاختلاف بالمرضين والموازاة والمحاذاة لأنها راجعة إلى الوهمي بل الحق أنها من أسباب القسمة الوهمية وليس شيء منها من القسمة * قلل الفاضل الحنفي رحمه الله أي مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء غير واقع * ثم كلامه * ولا خفاء في أن الكلية في حيز المتع إذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي وفرض صدقه على كثيرين إذ الفرض فيه متمتع^(٣) كالمفروض

(١) لعل الوجه هو القرب والتعميم (منه) (٢) وهو لمعظم المقدار فإنه مختص بالجسم عند المتكلمين وعند الحكماء غير مختص (منه) (٣) فيه أن الفرض هنا بمعنى الملاحظة مطلقاً لا بمعنى التجويز العقلي والمتع هو الثاني وأما قلنا مطلقاً لأن الملاحظة في ضمن الإيجاب الكلّي لا تتصور بدون التجويز * وقد يقال إن المتع هو الفرض بمعنى التجويز العقلي دون الفرض بمعنى الملاحظة ولو في ضمن أمر كلي أو التقدير والمعتبر هنا هو الفرض بالمعنى الثاني (منه)

(قوله عن ورود المنع) وإن أمكن دفعه بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده * (٧٣) لا يقال احتمال جزء لا يبدل الدليل

على حدوده ينافي فرض
المصنف وهو بيان حدوث
العالم بجميع أجزائه * وأيضاً
وجود جوهر مركب من
جوهريين مجردين محتمل
فلم لم يلتفت إليه وحصر
المركب في الجسم * لا
نقول الفرض بيان حدوده
بجميع أجزائه المطلوبة
وعدم بيان حدوث المحتمل
لا ينافيه * واحتمال المركب
في المجردات بما لم يذهب
إليه أحد بخلاف نفس
المجردات فإن أكثر الناس
قائل بها فلذا لم يلتفت إليه
(قوله خطأ بالفعل) أي
مستقيم لأن اللازم هذا
وإن كان مطلق الخط بالفعل
ينافي الكثرة الحقيقية (قوله
وذلك إنما يتصور في
المتناهي) يرد عليه أن العقل
جازم بأن جميع مراتب
الاعداد أكثر مما بعد
العشرة منها . وكذا تعلقات
علمه تعالى أكثر من
تعلقات قدرته (قوله والثاني
الح) حاصل هذا الوجه
أن كل ممكن مقدور لله
تعالى فله أن يوجد
الاقتراقات الممكنة ولو غير
متناهية فحينئذ كل مفترق
واحد جزء لا ينجزاً *

وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع فإن ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا ينجزاً
بل لا بد من ابطال الهيولي والصورة والعقول والنفس المجردة من الابدان ليم ذلك وعند الفلاسفة
لا وجود للجوهر الفرد أعني الجزء الذي لا ينجزاً وتركب الجسم إنما هو من الهيولي والصورة * وأقوى
أدلة إثبات الجزء أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تناسه إلا بجزء غير منقسم اذ لو حاسته
بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي * وأشهرها عند المشايخ وجهان
الاول أنه لو كان كل عين منقسماً لآلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الحبل لأن كلا منهما غير متناهي
الاجزاء والعظم والصغر إنما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك إنما يتصور في المتناهي * والثاني أن

كما بين في موضعه تأمل (قوله والصورة) نوعية كانت أو جسمية * وقد يقال إن الصورة
الجسمية هي الجسم في بادئ الرأي بل حقيقته عند البعض (قوله والنفس) فلكية كانت أو إلهانية
والظاهر أن قيد المجردة متعلق بالنفوس * والفرق بين العقل وبين النفس هو أن النفس وإن كانت
مجردة عن المادة من حيث الحلول كالعقل لكنها متعاقبة بها من حيث التدبير والتصرف لاجل
الاستكمال بخلاف العقل فإنه ليس متعلقاً بها من هذه الحيثية ^(١) لأن كل ما يمكن أن يحصل لها فهو
حاصل بالعقل فليس لها كمال منتظر ولهذا قد تعد النفس من الماديات كما أنها تعد من المجردات
تأمل (قوله كرة الخ) هي الجسم الذي يحيط به حد واحد على وجه تتساوى الخطوط المفروضة
المستخرجة من النقطة المفروضة في حاق الوسط الى أي جانب يفرض والمراد بالحقيقة أن لا تكون
كرويتها بحسب الجسم فقط بل تكون كذلك في حد ذاتها تأمل (قوله على سطح حقيقي) مستو
وهو المقدار الذي قبل الانقسام في الجهتين فقط والاسواء هو أن يكون أي خط يفرض فيه
مستقيماً (قوله إنما هو بكثرة الاجزاء وقلتها) بمعنى أن العظم والصغر لا يوجدان بدون القلة والكثرة
فلا ينافي وجود الكثرة والقلة بدونهما كما في المجردات والاعداد (قوله وذلك إنما يتصور في
المتناهي) يعني أن الكثرة والقلة لا يوجدان بدون التناهي في الجملة سواء كانا في الجانبين معاً أو احدهما
فقط اذ لو ^(٢) كان كل واحد من الجانبين غير متناه لوجد بازاء كل جزء يفرض في أحدهما جزء من
الآخر بالضرورة ^(٣) فلا معنى للقلة والكثرة الآن لا يكون كذلك بأن يوجد في أحدهما جزء لا يكون
بإزائه جزء من الآخر فلا يتجه ما قاله الفاضل المحشي يرد عليه أن العقل جازم بأن جميع مراتب
الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى أكثر من تعلقات قدرته * ثم كلامه *
والجواب بأن الكلام فيما دخل تحت الوجود ليس بشئ * وكذا الجواب بأن ذلك إشارة الى الكثرة

(١) وإن كان متعلقاً من حيث التأثير والابحاد (منه) (٢) وبطله أيضاً ما قالوا في برهان التطبيق من
أن آحاد إحدى الجملتين إذا طابق آحاد الجملة الاخرى يلزم كون الزائد كالناقص وبالعكس (منه)
(٣) وكل واحد فيما نحن فيه من أي جانب يفرض فهو غير متناه من حيث الانتقاص ومن
حيث الازدياد مما بخلاف العدد الغير المتناهي من حيث الازدياد فهو متناه من حيث الانتقاص
ولهذا يقبل القلة والعددية إذ إحدى الجملتين زائدة على الاخرى بقدر متناه بخلاف ما نحن فيه
فانه ليس كذلك كما يظهر بالتأمل الصادق (منه)

{ ١٠ - حواشي العقائد أول } اذ لو أمكن اقتراعه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت
الاقتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقاً واحداً وإن لم يمكن اقتراعه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح

اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته والامسا قبل الافتراق فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفماً للعجز وان لم يمكن ثبت المدعي والكل ضعيف * أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتي يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل * وأما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل وانما غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلاً وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء * وأما أدلة الذي أيضاً

والقلة التي يترتب عليها العظم والصغر ويستلزمهما لا الى مطلق الكثرة والقلة تأمل ^(١) قوله ليس لذاته (بأن يكون الاجتماع مقتضى ذات الجسم اقتضاء تاماً لا لذات الاجزاء) قوله والامسا قبل الافتراق (اذ لو قبل لزم تخلف مقتضى عن مقتضى أو اجتماع المتقابلين في محل واحد وذلك محال سواء كانا مستندين الى سبب واحد أو الى سببين * وقد يناقش في استحالة الثاني واليه أشار قدس سره في حواشي شرح الطوالج (قوله فالله تعالى قادر الخ) في تقريره على ما فرغ عليه تأمل ^(٢) قوله (لان الجزء الخ) بيان علة التفرع أو المحذوف وهو قوله فحينئذ يحصل المطلوب وهو وجود الجوهر المفرد (قوله وان لم يمكن الخ) ان أريد عدم امكان الافتراق الخارجي فلا يثبت المدعي ^(٣) وان أريد به الاعم فلا تتم الملازمة السابقة وتعميم القدرة خلاف المعارف والمصطلح فلي تأمل (قوله على ثبوت النقطة) وهي قد توجد دون الخط كما في الجسم المخروطي * ويرد عليه أنهم صرحوا بان النقطة من الاعراض الاولى للخط فكيف توجد بدونه فلي تأمل (قوله فلان الفلاسفة) أي الجمهور (قوله من اجزاء بالفعل) ذات المفاصل (قوله باعتبار المقدار) من غير مدخلية قلة الاجزاء وكثرتها كافي صورة التخلخل والتكاثف ^(٤) والقول بان استعداد الجسم للمقدار الصغير والكبير انما هو باعتبار قلة الاجزاء الوهمية المفروضة وكثرتها ومراد المستدل بالاجزاء ما يعم الوهمي والحقيق مما لا يلتفت اليه * ولو قيل ان الصغر والكبر فروع تنامي المقدار وتناهي المقدار يوجب اقطاع القسمة * قلنا مسلم ^(٥) في القسمة الانفكاكية دون الوهمية * ولو قيل ان كل ما يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية ولهذا بطل مذهب ذيقرطيس * قلنا هذا فرع تماثل الاجزاء وذلك لم يثبت بعد فلي تأمل (قوله والافتراق ممكن الخ) بمعنى أنه لا ينتهي في القسمة الى حد لا يقبل القسمة لا بمعنى انه يمكن خروج جميع الانقسامات الممكنة

(قوله على ثبوت النقطة)
ان قلت النقطة نهاية الخط
بالفعل ولا خط بالفعل
في الكرة فلا نقطة فيه *
قلت تلك القضية مهمة
لا كلية فان نهاية أحد
سطحي الجسم المخروطي
نقطة بلا خط وكذا
المركز

(١) لعل وجه التأمل ان هذا الرد تام لكنه مضر وغير مفيد للمقصود لان الحردة التي فرضنا عدم ناهيها لاثبات المقصود بسبب ابطال الملازمة من ذلك لعدم التناهي أيضاً متناهية من جانب الابتداء وهو خلاف المفروض (منه) (٢) اذ مصحح تعلق القدرة هو الامكان الخارجي دون مطلق الامكان ذهنياً كان أو خارجياً والامكان الذهني لا يستلزم الامكان الخارجي (منه) (٣) اذ عدم الامكان الوهمي معتبر في الجوهر المفرد فلا يلزم من عدم امكان الخارجي عدمه ومصحح القدرة هو الامكان الخارجي (منه) (٤) التخلخل زيادة مقدار الجسم من غير اتصال شي آخر والتكاثف انتقاص مقدار الجسم من غير فصل شي (منه) (٥) وبالجملة ان الصغر والكبر فرع التناهي بحسب الازدياد دون التناهي بحسب الانتقاص والكلام في التناهي بحسب الانتقاص (منه)

فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف ■ فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة ■ قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهول والصوره المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الحرق والالتهام عليها (والمرض مالا يقوم بذاته) بل بغيره بأن

الغير المتناهية من القوة الى الفعل^(١) بان يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل وذلك باطل يبرهان التطبيق^(٢) فالخارج الى الفعل في كل مرتبة متناه ■ ومن البين ان القدرة على الامور الغير المتناهية على سبيل البذل لا تستلزم القدرة عليها مجتمعة على قياس ما قيل ان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه مرة أخرى خلاف المفروض • ومن هذا ظهر لك بطلان ما قاله الفاضل المحشي رحمه الله حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن مافرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعي وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح (قوله فلا تخلو عن ضعف) فيه اعلم الى أن أدلة النفي ليست بمثابة أدلة الاثبات في الضعف (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف^(٣) ثمرة) فيه ابهام لطيف (قوله المؤدي الى قدم العالم) باعتبار بعض أجزائه كما مرّت الاشارة اليه (قوله ونفي حشر الاجساد^(٤)) اذا حشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة أو عن إيجادها تأتيا بعد اعدامها بالمرّة^(٥) ولا يخفى في أن الحشر بالمعنى الثاني لا يتصور مع القدم وأما بالمعنى الاول فالمنافاة غير ظاهرة • على أن في تركيب الجسم من الاجزاء التي ذبحها طيسية^(٦) نجاة من تلك الظلمات أيضاً كما لا يخفى على من له أدنى توجه فتوجه (قوله المبني عليها دوام حركة السموات^(٧)) الخ (اذ الحرق والالتهام لا يتصوران بدون الحركة المستقيمة وهي لا تدوم على أصلهم ولو تركيب الجسم من الاجزاء بالفعل لا يتصور الحركة المستديرة بدون حركة الاجزاء المستقيمة فليتأمل (قوله بل بغيره^(٨)) الاولى أن يقال بأمر آخر لان الصفة ليست غير الذات كما أنها ليست عنها • وفيه أن ذلك

(قوله ونفي حشر الاجساد)
لأنه في الآخرة فينا فيه
الاستمرار الأولى (قوله
المبني عليها دوام حركة
السموات) أدلة دوامها
المذكورة في الكتب
الحكيمة المتداولة غير مبينة
على أصل هندسي ولعل
الشارح اطلع على دليل
ينبئ عليه

(١) هكذا حقق مذهب جمهور الحكماء من قبول الاقسام الى غير النهاية تأمل (منه) (٢) اذ برهان التطبيق عند المتكلمين جار في كل ما دخل تحت الوجود من الامور الغير المتناهية سواء كان بينها ترتيب أولا واجتماع في الوجود أولا ندير (منه) (٣) الخلاف في اللغة درخت بيد كما هو المختار (منه) (٤) ليت شمري ما ثمة الخلاف في معنى الحشر لو فسر الهلاك في الآية الكريمة (كل شيء هالك الا وجهه) بالفناء والعدم بالمرّة كما هو المشهور المتعارف (منه) (٥) كما هو المختار الظاهر من حديث الطير في قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام (منه) (٦) يعني قال ذبحها طييس ان الجسم مركب من اجسام صغيرة صلبة وهي لا تقبل الاقسام فعلا لكن تقبل الاقسام وهما فالتكلمون ان اختاروا هذا المذهب لكان لهم نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة (منه) (٧) دوام حركتها لا ينافي الحشر وكذا امتناع الحرق والالتهام بل مسئلة الاختيار على المشهور والمراج الجسماني (منه) (٨) وجه الاضرابان المعبر في المرض هو القيام بالغير وان المعبر في التبية أو الاختصاص ليس الا القيام بالغير دون عدم القيام بذاته تأمل (منه)

يكون تابعاً له في التحيز أو مختصاً به اختصاص الناعت بالنعوت على ما سبق لا بمعنى أنه لا يمكن تفعله بدون المحل على ما يتوهم فإن ذلك إنما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى (كالألوان) وأصولها = قير السواد واليباض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً والبواقي بالتركيب (والا كوان) وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطموح) وأنواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوسة والخموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب أنواع لأنحصى (والروائح) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والظاهر أن ما عدا الا كوان لا يمرض الا للاجسام

الحكم يختص بالصفات القديمة تأمل (قوله تابعاً له في التحيز) بأن يكون في عروض التحيز له واسطة في العروض^(١) (قوله اختصاص الناعت) فيه تسامح (قوله في بعض الاعراض) كالاعراض النسبية مثل الاين^(٢) عند من يقول بوجودها تأمل (قوله قيل هو من تمام التعريف الخ) إشارة الى ضعفه لخروجها بكلمة ما ذهبي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وإما لانها عرض فلا يصح اخراجها (قوله والظاهر ان ما عدا الا كوان الخ) ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح أو مذهب بعض منهم

الحكم يختص بالصفات القديمة تأمل (قوله تابعاً له في التحيز) بأن يكون في عروض التحيز له واسطة في العروض^(١) (قوله اختصاص الناعت) فيه تسامح (قوله في بعض الاعراض) كالاعراض النسبية مثل الاين^(٢) عند من يقول بوجودها تأمل (قوله قيل هو من تمام التعريف الخ) إشارة الى ضعفه لخروجها بكلمة ما ذهبي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث وإما لانها عرض فلا يصح اخراجها ليس على ما ينبغي^(٣) تأمل^(٤) (قوله والبواقي بالتركيب) من الاثنين أو الحمة^(٥) (قوله وأنواعها الخ) أي أصولها البسيطة^(٦) إذ المركبات غير منضبطة وغير مندرجة تحت الضبط وهي في الحقيقة طعمان أو أكثر يدركان معاً ويظن أنهما طعم واحد كمال المجاورة بين حاملهما * ونوقش في الحصر في التسعة بالخيار والقرع اذ يحس من كل واحد منهما طعم لتركيب فيه وليس من التسعة المذكورة * وأنت خير بأن الحكم بعدم التركيب لا يخلو عن الاشكال (قوله والعفوسة) نوقش في كون العفوسة والقبض نوعين اذ الاختلاف بينهما بالعوارض كالشدّة والضعف دون الماهية * ويؤيده الفرق بأن القبض طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوسة طعم يأخذ ظاهر اللسان وحده (قوله والتفاهة) هي طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا أنه لا يحس احساساً متميزاً ولهذا فسر بعدم الطعم وجعل عده من الطموح مثل عد المطلقة العامة من الموجّهات (قوله لا يمرض الا للاجسام) بطريق جري العادة من غير أن يكون مشروطاً بالمزاج والتركيب^(٧) على ما يقتضيه أصل الاشاعة

(١) أو في الثبوت (منه) (٢) وهو حصول الشيء في المكان (منه) (٣) اذ مآله الى القيام بالنظر وان كان أعم منه بحسب المفهوم واليه أشار بقوله بل بشيره (منه) (٤) وهذا لا يلائم قوله أو مختصاً (منه) (٥) اذ العرض قسم من العالم والقسم يجب ان يكون أخص مطلقاً من المقسم على ما هو الحق وليس فيه اذن الشرع اذ العرض يوم الحدوث والتحيز (منه) (٦) وقائدة قوله ويحدث الخ إشارة الى رد من اشترط في حدوث ما سوى الا كوان التركيب والمزاج كالفلاسفة ويؤيده عدم الاختصاص بالاجسام (منه) (٧) أراد من الاثنين السواد واليباض ومن الحمة السواد واليباض والحمرة والخضرة والصفرة كذا فهم من كلامه (منه) (٨) الا ان يراد بالانواع خلاف المصطلح (منه) (٩) اذ الواجب قادر بالقدرة التامة والكل مستند اليه ابتداء من غير مدخلة أمر غيره فيجوز ان يخلق الألوان في الجوهر الفرد من غير اشتراط التركيب والمزاج على ما هو رأي الفلاسفة (منه)

في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آين في مكانين والسكون كونان في آين الى ما قبل ^(١) من أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني . والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول ^(٢) ولو قيل ينتقض تعريف كل واحد منهما بفرض الآخر منهما مثلاً اذا تحرك الجسم من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول ثم استقر فيه * قلنا المراد بالسبق السابق الاتصال أي السابق من غير واسطة * ونقض تعريف السكون بالحركة بالاستدارة * وأجيب بما حصله أن النقض ان كان باستدارة الجوهر الفردي على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم بها وبمجرد الاحتمال غير كاف في النقض ^(٣) وان كان باستدارة الجسم فليس يتمحرك على الاستدارة حقيقة ولا متحرك واحد بمجرد واحدة بل هناك متحركات بمحركات متعددة الحركة الابنية ^(٤) وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة في كل المورد على قياس ما قبل ان التصديق على مذهب الامام خارج عن مورد القسمة * وقد يقال في الدفع ان المتبر في المورد هو الوحدة النوعية فلا تنافي التعدد الشخطي * وأيضاً يلزم أن يكون كون واحد سكوناً وحركة معاً عند من يقول ببقاء الاعراض . وقد يلزم ذلك بناء على أنهم اتفقوا على ان اختلاف أنواع السكون ليس بالفصول بل بالموارض الاعتبارية * وفيه أن هذا يحجب الظاهر ينافي القول بالتقابل بينهما وأثبت الأنواع لمطلق السكون ^(٥) إلا أن يراد بالنوع المعنى اللغوي تأمل (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ) قد اتفقوا على ان الجسم لا يوصف بالحركة مالم يتصف بالسكون الاول في الحيز الثاني ولا بالسكون الا عند انصافه بالسكون الثاني في المكان الاول . فاختار بعضهم أن الحركة مجموع الكونين في الآين في المكانين وأن السكون مجموع الكونين في الآين في مكان واحد * والبعض الآخر أن الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني . والسكون هو الحصول الثاني في المكان الاول * واعترض عليه بأنهم اتفقوا على وجود السكون بأنواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض * ويمكن أن يجاب عنه بأن وجود أجزاء الكل بأسرها ولو على سبيل التعاقب كاف في القول بوجود الكل * قال الفاضل المحشي رد عليه أن ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآين الثالث لزم أن يكون كونه في الآين الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً فلا يمتازان بالذات * والحق أن الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآتات وأما على القول ببقائها فليس كذلك أيضاً

(قوله الحركة كونان الخ)
يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآين الثالث لزم أن يكون كونه في الآين الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً فلا يمتازان بالذات . والحق ان الحركة كون أول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان أول وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآتات وأما على القول ببقائها فليس كذلك أيضاً

اشكال

(١) ولا خفاء في أنه يلزم حينئذ ان يكون للجسم السكائن في حيز ثلاث آتات مثلاً سكنات وان لا يكون الاول بالقياس الى السكون في الآين الثالث سكوناً (منه) (٢) واعلم ان اثبات الكونين في السكون بناء على عدم بقاء الاعراض كما هو مذهب الاشعري (منه) (٣) وقد يقال ان مجرد الامكان في النقض كاف ولا يلزم فيه الوقوع كما هو المشهور (منه) (٤) لا خفاء في أنه يلزم حينئذ ان يكون للجسم السكائن في حيز واحد ثلاث آتات مثلاً سكنات وأن لا يكون للجسم السكون في الآين بالقياس الى السكون في الآين الثاني سكوناً (منه) (٥) يعني ان مرادهم بالسكون هو السكون المسبوق بالسكون الاخر دون مجموع الكونين كما هو ظاهر عبارتهم وذهب اليه جمع والا يلزم ان لا تكون الحركة والسكون موجودين في الخارج حقيقة بل تأويل كما أشرنا اليه في أصل الحاشية (منه)

في مكان واحد * فان قيل يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا * قلنا هذا المتع غير مضر لما فيه من تسليم المدعى . على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان * واما حدوثها فلاهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية منافيا ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال

أيضا اشكال^(١) * تم كلامه * يعني يلزم حينئذ أيضا على القول ببقاء الاكوان عدم تغير الحركة والسكون بحسب الذات بأن يكون كون واحد حركة وسكونا معا . ولاخفاء في أن ذلك ليس بمستبعد جدا . وقد يلزم ذلك اذهم قد اتفقوا على ان اختلاف أنواع الكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية والموجود في الحقيقة هنا ليس الاض الكون * والتحقيق يقتضي أن يكون هناك كون واحد بالشخص باق بحسب ذاته فله نسبة الى حدود المسافة فان تبدلت النسبة في كل آن يفرض الى غير ما كانت عليه في الآن السابق فذلك الكون من هذه الجثية حركة والافكون . ومن هذا ظهر لك أن قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان ليس على ما ينبغي (قوله فان قيل الخ) منع للمقدمة القائلة بأن الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله كالا يكون ساكنا) مشعر بأن توهم السكون فيه أبعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس (قوله قلنا هذا المتع غير مضر) الظاهر أن هذا على قانون المناظرة جواب عن المتع بتغير الدليل^(٢) تأمل { قوله تقتضي المسبوقية بالغير } سبقا زمانيا * وفيه أنه ان أريد بالغير ماهو غير جنس الحركة^(٣) فالاقضاء في حيز المتع وان أريد به ماهو من جنسها أعني سبق بعض الافراد من الحركة على البعض الآخر منها فالاقضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب أعني حدوث مطلق الحركة أو الفرد المنتشر اذ حاصله حينئذ أن ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بفرد آخر ولاشك انه لا يلزم منها الاحداث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه * وقد يقال ان سبق فرد منها على فرد آخر منها الى غير النهاية ولو على سبيل التعاقب باطل بمرهان التطبيق فلا بد أن ينتهي الى فرد لا يكون مسبوقا بآخر فيلزم حينئذ حدوث المطلق ويتم المطلوب { قوله ولان كل حركة الخ } فيه مثل مامر * وقد عرفت ما فيه * وأيضا ان التقضي وعدم الاستقرار ليس الا في النسبة والاضافة الى حدود المسافة دون ذات الحركة ولا يلزم من تغير الاضافة وحدوثها حدوث ماهو ذات الاضافة مع ان التقضي للمسبوقية بالغير وعدم الاستقرار هي الحركة بمعنى القطع لا الحركة بمعنى التوسط والكلام ليس الا في الحركة بمعنى التوسط^(٤) أعني

(قوله فهو جائز الزوال)
فان قلت جوازه لا يستلزم
وقوعه فيجوز أن يوجد
سكون مستمر * قلت جوازه
يستلزم سبق العدم لان
القدم يتنافى العدم مطلقا
وبه يتم المقصود

(١) وعلى تقدير عدم بقائها لا تكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود السكل وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (منه)
(٢) حاصله ان الساكن في الحيز ان لم يكن كونه مسبوقا بكون فامر الحدوث بين والا فلا يخلو من ان يكون كونه مسبوقا بالسكون السابق في ذلك الحيز بعينه فسكون والا فحركة (منه) (٣) مثل الانتقال من الموازاة بالسكانات الى الموازاة بالبعض الآخر منها ومن الين ان المسبوقية باعتبار الموازاة لا تنافي أزلية الحركة (منه) (٤) اذ هي موجودة حقيقة وهي من الاعراض وأما الحركة بمعنى القطع فامر وهي لا تنافي محض على ما بين في موضعه كالزمان (منه)

لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يتمتع قدمه * وأما المقدمة الثانية فلان مالا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم نبوت الحادث في الازل وهو محال * وههنا أبحاث * الأول انه لا دليل على انحصار الالمان في الجواهر والالجان وأنه يتمتع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً أصلاً كالقول والثفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة * والجواب ان المدعى حدوث ثابت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الالمان المتميزة والاعراض لان أدلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات * الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده كالاعراض القائمة بالسماوات من الاشكال والامتدادات والاضواء * والجواب أن هذا غير محل بالفرض لان حدوث الالمان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها * الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى أزلية الحركات الحادثة أنه ما من حركة الاوقبلها حركة أخرى لالى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لاشي من جزئيات كون المتحرك بين المبدأ والتمتعي فليتأمل { قوله لان كل جسم الخ } وكذا الجوهر فلا ينجح أن الدليل لا يرد على الدعوى { قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه الخ }^(١) فيه ان المعلوم مما سبق ليس الاتساق القدم بنفس وقوع العدم دون جوازه ومن البين المكشوف أنه لا منافاة بين امكان العدم وبين القدم الا ان يراد بالجواز الجواز الوقوعي والامكان بحسب نفس الامر لكن حينئذ لا يرد الدليل أعني قابلية الجسم للحركة على الدعوى * قال الفاضل الحنفي رحمه الله فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر^(٢) * قلت جوازه يستلزم جواز سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقاً وبه يتم المقصود * ثم كلامه * ويرد عليه ان هذا انما يتم لو كان التساق ذاتياً لاعراضياً وذلك لم يثبت بعد { قوله وهو محال } للزوم خلاف المفروض { قوله وأنه يتمتع الخ } عطف^(٣) على مدخول على { قوله والجواب ان هذا غير محل } هذا في الحقيقة جواب عن المتع بتغير الدليل { قوله حدوث الاعراض^(٤) } الثابت وجودها { قوله ضرورة انها الخ } وصفاته تعالى ليست من قبيل الاعراض { قوله الثالث ان الازل الخ } منع للزوم نبوت الحادث في الازل على تقدير وجود مالا يخلو عن الحادث في الازل حاصلاً أنه ان أريد بنبوت الحادث في الازل نبوت الفرد المعين بخصوصه فيه فاللازمة في حيز المتع^(٥) اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وان أريد به نبوت الحادث

{ ١ } لا خفاء في أن المراد بالامتناع في قولهم ما ثبت قدمه يتمتع عدمه ما بين الذاتي والغيري ومن ادعى الذاتي فلا بد له من بيان تأمل { منه } { ٢ } من الازل الى الابد مع جواز عدمه في نفسه وهو لا ينافي القدم { منه } { ٣ } وامل قوله وأنه يتمتع من قبيل العطف على طريق التفسير ويؤيده الجواب { منه } { ٤ } ما ذكره في حدوث الحركة والسكون من عدم بقاء الاعراض ومن ان كل سكون فهو جائز الزوال دليل على حدوث الاعراض { منه } { ٥ } كانه اشارة الى رد قوله واللازم باطل وكذا للزوم { منه }

{ قوله لا دليل على انحصار الالمان الخ } والاستدلال بان المجرد يشارك الباري تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشي اذ الاشتراك في العوارض سببا السلبية لا يستلزم التركيب على أنه يجوز أن يتنازعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب { قوله لان أدلة وجود المجردات غير تامة } كما ان أدلة نفسها كذلك منها ما سبق آخراً ومنها ما يقال مالا دليل عليه يجب نفيه والالجاز أن يكون محضرتنا جبال شاهقة لا زاهافاته فسفسطة ويحجب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الخيال الشاهقة معلوم بالبداهة لانه لا دليل عليه { قوله حدوث الاعراض } أي حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول

الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة * والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات * الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تنامي الاجسام

الغير المعين يعني الفرد المنتشر فالملازمة بينه^(١) ولكن استحالة اللازم ممنوعة (قوله لا وجود للمطلق) أي بالوجود النفسي الاصل وأما بالوجود الظلي الغير الاصل فقد يوجد العام بدون الخاص (قوله الا في ضمن الجزئي) سواء قلنا بوجود السكي الطبيعي في الخارج على سبيل الاستقلال أولا (قوله فلا يتصور قدم الخ) هذا ظاهر اذا كانت الجزئيات متناهية وأما اذا لم تكن متناهية فلا اذ وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع في مرتبة من المراتب في جانب الماضي كاف في استمرار وجود المطلق * فالحق في الجواب أن يستدل على بطلان عدم تنامي الجزئيات في كل مادة دخلت تحت الوجود بالفعل ولو على سبيل التعاقب ببرهان التطبيق كما هو المشهور أو بأن كل واحد من تلك الجزئيات لما كان مسبوقا بالغير لا الى غير نهاية كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء مسبوقا بالغير أيضاً^(٢) ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جملتها والا لزم ان لا يكون ما فرضاه جميعاً جميعاً فتقطع به سلسلة الحوادث * وفيه مجال بحث بعد * قال الفاضل المحشي وأيضاً لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي^(٣) * ثم كلامه * وفيه أن معنى عدم تنامي نعم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن ان يوجد بعده نعمة أخرى بل كل مبلغ يوجد منها يمكن ان يوجد بعده من غير ان ينهي الى حد لا يوجد بعده وان كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لا بمعنى أن الموجود منها غير متناه كما فيها نحن فيه والتقابل والتناهي انما هو بين المتناهي وعدم المتناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى الاتقف عند حد والفرق بين^(٤) تأمل (قوله الرابع انه لو كان الخ) اشارة الى المعارضة بابطال قوله ان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز^(٥) (قوله لزم عدم تنامي الاجسام) وهو يؤدي الى عدم تنامي المقدار أو الى ترتب الامور الغير المتناهية وضماً والكل

(١) اذ الفرد المنتشر موجود في الخارج حقيقة عند المحقق الرازي وبه صرح في المحاكات ولا شك ان وجوده كاف في وجود الطبيعية الحلية (منه) (٢) قد يقال ان هذا المجموع الذي لا يشذ عنه شيء لا يخلو من ان يكون قديماً أو حادثاً فلا مجال الى الاول لان كل واحد من الآحاد حادث فيكون الكل والمجموع حادثاً فتعين الثاني ولا شك ان حدوث جميع الحركات يستلزم حدوث نوع الحركة كذا قيل * وأنت خير بان هذا لو تم قائماً يتم نو كان للجميع وجود على حدة غير وجود الآحاد * وما فيه يظهر بالتأمل الصادق (منه) (٣) منشأ هذا عدم الفرق والخلط بين غير المتناهي في جانب الماضي وما هو غير المتناهي في جانب الاستقبال فليك بالتأمل الصادق (منه) (٤) الفرق بين عدم التناهي في جانب الماضي وبين عدم التناهي في جانب الاستقبال أن مقدورات الله تعالى متناهية في جانب الماضي وغير متناهية في جانب الاستقبال (منه) (٥) المكان والحيز مترادفان عند الحكماء وأما عند المتكلمين فالمكان أخص اذ الجوهر الفرد ليس يتمكن اذ يتمكن مشروط بالامتداد ولو في جهة واحدة (منه)

(قوله فلا يتصور قدم المطلق) * يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيزية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضاً حكمها ولا استحالة في انصاف المطلق بالتقابلات بحسب الحيزيات * وأيضاً لو صح ما ذكره لزم أن لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي * والأصوب أن يجاب بتنامي الجزئيات بناء على برهان التطبيق

لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي • والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أباده • ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء أصلا

باطل على ما بين في موضعه (قوله لان الحيز الخ) بمعنى السطح ولا يوجد بدون الجسم ^(١) (قوله هو الفراغ الموهوم) قيده بالموهوم لان الفراغ الموجود مذهب غيرهم أولان المكان مشغول بالمتكلمين غير خال عنه حقيقة وفراغه انما هو مجرد الوهم والفرض • اعلم • ان المذاهب هنا ثلاثة • أحدها للمشائين وهو المذكور في السؤال وعلى هذا لا يجب ان يكون لكل جسم حيز بل لئله حار • والثاني ما هو المذكور في الجواب للمتكلمين • والثالث لافلاطون ومن تبعه وهو البعد الموجود المجرد الغير المادي المنطبق على هذا الجسم المتكلم الحال فيه • وعلى هذين المذهبين كل جسم منحيز ولما يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولاست الحاجة اليه في الجواب لم يتعرض له (قوله يشغله الجسم) اقتصر عليه وان كان الجوهر الفرد كذلك لان الفرض مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز (قوله ومعلوم الخ) اشارة الى بيان الملازمة (قوله ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح) أي وقوع أحد المتساويين من غير سبب وهو ممتنع بالاتفاق بخلاف ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح أي إقناع أحدهما من غير باعث فانه غير ممتنع عندنا بخلاف الحكماء والمعتزلة فانه ممتنع كالاول عندهما ولهذا اختار الترجيح بدل الترجيح • هذا هو المشهور والمسطور في الكتب لكنه قدس سره صرح في شرح المواقف في بحث الامكان وفي حواشي شرح هداية الحكمة أن الترجيح بلا مرجح يؤدي الى الترجيح بلا مرجح • بقي شيء وهو أنه لو قال ترجح أحد طرفي المحدث من غير مرجح بدل الممكن ^(٢) لكان أوفق ^(٣) للمذهب وأنسب للمقام والسوق (قوله أي الذات الواجب الوجود الذي الخ) أما فسر به بواجب الوجود وان كان وضع لفظة الله بأزاء الذات المقدس اشارة الى أن مدار الفاعلية والمصحح لها بسلسلة الممكنات وامتيازها عن سائر الذوات ليس الا من جهة الواجبة ^(٤) فكانه قال والمحدث للعالم هو الواجب (قوله وجوده من ذاته) بمعنى أن ذاته علة تامة مستقلة في وجوده • وفيه اشارة الى زيادة وجوده على ذاته كما هو مذهب جمهور المتكلمين (قوله ولا يحتاج الى شيء) منفصل عن ذاته (أصلا) لافي ذاته ولا في صفاته الحقيقية مطلقا لانه يتألف الوجوب الذاتي • وقد يناقش في الصفات بان الاحتياج في الصفات هل يتألف الوجوب الذاتي أولا • واعلم • ان هذا وما قبله من قوله يكون

(قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم أو الجوهر

- (١) على رأي القائلين بالجوهر الفرد وأما على رأي النافين القائلين بالخلاء فشغل الجسم ونفوذ الابعاد فيه معتبر في حقيقة الحيز تأمل (منه) (٢) انما عدل عنه اشارة الى ما هو المرجح عنده (منه) (٣) لكنه بني كلامه على مذهب المحدثين من المتكلمين والمتقدمين من الحكماء اشارة الى قوة مذهبهم من ان علة الاحتياج هو الامكان وضعف مذهب قدماء المتكلمين من ان علة الاحتياج هو الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث أو المجموع المركب منهما على اختلاف فيما بينهم (منه) (٤) اذ امتياز الذات عندنا بوصف اللاهوتية وهي عبارة عن وجوب الوجود (منه)

اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدئ له * وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات بأسرها لا بد ان يكون واجباً اذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئاً لها * وقد يتوهم ان هذا دليل

(قوله اذ لو كان جائز الوجود

لكان من جملة العالم)

ان قلت الصفة وكذا

مجموع الذات والصفة مما

يجوز وجوده وليس من

جملة العالم * قلت هذا

لا يضرنا لما فيه من تسليم

المدعي وكلامنا في الجائز

المباين * لكن يرد عليه

ان يقال يجوز ان لا يكون

من جملة العالم الذي ثبت

وجوده وحدوده فيصلح

محدثاً لذلك العالم ومبدئاً له

وحمل المحدث على المحدث

بالذات مما لا يساعده كلام

الشارح (قوله ما يصلح

علماً) أي علامة ودليلاً

(على وجود مبدئ له)

والشيء لا يدل على نفسه

فلا يكون مبدئاً ومدلولاً

اذ لا يكون حينئذ من العالم

فيلزم التناقض (قوله وقريب

من هذا الخ) الاول طريقة

الحدوث والثاني طريقة

الامكان ووجه القرب

ظاهر

وجوده من ذاته صفة كاشفة للواجب الوجود (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) تعليل لخصر محدث العالم في ذات واجب الوجود يعني ان محدث العالم لو لم يكن واجب الوجود لكان ممكن الوجود ضرورة امتناع كون مبدئ الموجود معدوماً فضلاً عن أن يكون متمتع الوجود فلو كان ممكن الوجود لكان من جملة العالم^(١) بناء على ما هو المقرر عندهم من ان كل ممكن محدث فلا يتوجه المنع بالصفة ولا بالذات مع الصفة ولا ما قال الحنفي لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فيصلح ان يكون ذلك الجزء محدثاً لذلك العالم ومبدئاً له^(٢) ثم كلامه * لان الكلام على تقدير كون محدث العالم ممكناً ولا شك أن مبدئاً الممكن لا يكون الا موجوداً حادثاً لان مبدئ الموجودات لا يكون معدوماً لان مفيد الوجود للغير موجود بالضرورة وبالاتفاق واما كونه حادثاً فلما مر فيكون مما ثبت وجوده وحدوده فيكون من العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فلا يصح ان يكون محدثاً لذلك العالم * وفيه لكن يرد ان يقال يجوز ان لا يكون من العالم الذي هو عبارة عن الموجودات المتجانسة * بقي شيء وهو ان المطلوب هنا كون واجب الوجود مبدئاً لجميع المحدثات ابتداء من غير واسطة لان مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه استناد جميع الممكنات الى الواجب ابتداء من غير توسط أمر بطريق الاختيار لا الايجاب كما هو تحقيق مذهب الحكماء والدليل المذکور على تقدير تماميته انما يفيد كون المحدث للعالم هو الله تعالى مطلقاً تأمل (قوله فلم يصلح محدثاً للعالم) والا لزم كون الشيء محدثاً لنفسه ولعله وفيه تدبر (قوله ما يصلح علماً) أي دليلاً دالاً على وجود المبدئ ولو كان من جملة العالم لكان دليلاً على نفسه وهذا دليل اقناعي ليس مستقلاً في الاثبات وبه يشعر قوله مع أن الخ (قوله وقريب من هذا الخ) * قال الفاضل الحنفي الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر * ثم كلامه * والظاهر مما سبق من قوله ترجح أحد طرفي الممكن الخ انه حمل كلام المصنف على مسلك طريقة لا مكان^(٣) تأمل^(٤) (قوله مبدئ الممكنات بأسرها) أي بأجمعها بحيث لا يشذ

(١) لو قال لكان من جملة الممكنات لان دفع الایراد لكنه خلاف السياق وطريقة المتكلمين وان كان ملائماً لقوله ترجح أحد طرفي الممكن وعديله وأما اذا قال لكان من جملة المحدثات فيتوجه الایراد الا انه أنسب بما مهد من قوله ان المحدث لا بد له الخ (منه) (٢) قد يقال ان المطلوب هنا اثبات الصانع مطلقاً وأما اثبات مبدئته من غير توسط أمر فطلب آخر تدبر (منه) (٣) حاصل كلام المصنف ان العالم بجميع أجزائه محدث وان محدث المحدثات بأسرها لا بد ان يكون واجباً فآلهما واحد والتفاوت باعتبار العنوان لكن يرد علينا ان خارج المحدثات لا يجب ان يكون واجباً بخلاف خارج الممكنات تأمل (منه) (٤) لعل وجهه ان لا نسلم ان قول الشارح ترجح أحد طرفي الممكن يقتضي انه حمل كلام المصنف على مسلك الامكان لم لا يجوز ان يكون اشارة الى ترجيح مسلك الامكان على مسلك الحدوث (منه)

على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعله بل خارجاً عنها فتكون واجباً فتقطع السلسلة *

عنها شيء بمعنى أن مبدئ جميع الممكنات هو واجب الوجود سواء كان الاستناد اليه تعالى بالذات أو بالواسطة بمعنى أن سلسلة العلل تنتهي اليه تعالى بالضرورة لا بمعنى أن مبدئ الجميع ابتداء من غير توسط شيء هو الواجب كما هو مذهب أهل التحقيق والالتماس الدليل تأمل (قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل ^(١)) لاختفاء في أنه أن أريد به أن افادة هذا الدليل ودلالته على وجود الصانع لا تتوقف على اقامة الدليل على بطلان التسلسل بمعنى أن بطلان التسلسل ليس مقدمة من مقدمات هذا الدليل وإن كان لازماً منه فهو حق لا نزاع فيه لكن ما ذكره الشارح رحمه الله في الرد لا يساعده ^(٢) وإن أريد به أن هذا الدليل يدل على وجود الصانع مع ذهاب السلسلة الى غير النهاية أو مع امكانه أي من غير دلالة على بطلان التسلسل فبطلانه بين وما ذكره الشارح هو حق والظاهر ^(٣) أن مراده هو الاول كما لا يخفى تأمل (قوله بل هو اشارة الى) فيه أن كون هذا من جملة أدلة بطلان التسلسل لا يفيد احتياج دلالة هذا الدليل على وجود الصانع على اقامة الدليل على بطلانه (قوله لاحتاجت الى علة) أي الممكنات المتسلسلة الغير المتناهية بأجمعها الى علة (قوله لاستحالة كون الشيء الخ) يعني أن العلة أن كانت نفس تلك الممكنات بأن يكون الجميع علة للجميع يلزم كون الشيء علة لنفسه ^(٤) وذلك واضح لزوماً وفساداً * أو بعضاً منها يلزم كون الشيء علة لنفسه وعلة معاً إذ المراد بالعلة هنا هي الفاعل المستقل بالفاعلية بمعنى أنه لا يستند شيء من الممكنات بالمفعولية الا اليه أو الى ما يصدر عنه ومن جعلتها نفسه وعلة * ومن هذا ظهر لك أن بطلان الدور من جملة مقدمات الدليل ^(٥) وأما كون بطلان التسلسل منها فقد عرفت ما فيه * وهنا إبحاث كثيرة لا يليق إيرادها بهذا المقام (قوله فتكون واجباً) لما بطل كون العلة نفس المجموع أو بعضاً منه تعيين أن تكون خارجاً عنه والحال أن الوجود الخارج عن جميع الممكنات ليس الا الواجب والمجموع المركب من الجميع والواجب من جملة الممكنات وفيه تأمل (قوله فتقطع السلسلة) إذ الواجب لما كان علة للجميع فلا بد من أن يستند اليه شيء من آحاد السلسلة والا لما كان علة

(١) الا ان يقال ان الافتقار بمعنى الاستلزام وإن كان مستبعداً جداً (منه) (٢) إذ اللازم منه الاستلزام لا التوقف والكلام فيه الا ان يفسر التوقف والافتقار بالاستلزام لكن مراد المتوهم ما هو المشهور أعني التأخر والتقديم الذاتي كما يستدعيه المقام (منه) (٣) وأما قلنا والظاهر لانه يحتمل أن يراد بالافتقار الاستلزام أو لعل الشارح حمل عبارة المتوهم على هذا (منه) (٤) وأيضاً علة الكل لا بد أن تكون علة لكل جزء من أجزائه والا لزم خلاف المفروض تأمل (منه) (٥) يعني لازمه * لا يقال ان التسلسل من لوازمه فيكون التسلسل أيضاً من مقدمات الدليل * لانا نقول ان كون الملزوم موقوفاً عليه لا يستلزم كون اللازم أيضاً كذلك تدبر (منه)

(قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه فالتمسك بأحد أدلة بطلانه افتقار الى ابطاله * فلا يرد أن الافتقار غير الاستلزام * وفي قوله ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك أن ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الاقطاع فبضم مقدمات أخرى وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولاً ودخول ما فرض خارجاً فظهر أن أمر الافتقار بالمعكس * واعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه أو جزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فيقطع التوقف عنده فلا دور

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو أن نفرض من المعلول الأخير الى غير النهاية جملة ومما قبله
بواحد مثلاً الى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن يجعل الأول من الجملة الأولى بازاء
الأول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية

والمفروض أنه علة له فيكون طرفا له فينتهي اليه بالضرورة^(١) (قوله ومن مشهور الأدلة) الدالة على
بطلان التسلسل وإثبات الصانع * ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر * وللقوم في إثبات الواجب مسلكان
الأول بيان أن الممكن سواء كان متناهي الأفراد أو غير متناهي الأفراد ما لا يتم له الوجود بدون
الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجود الواجب تنامي السلسلة
من جانب العلة والبرهان الأول من هذا القليل * الثاني بيان امتناع عدم تنامي الموجودات الخارجية
سواء كان من جانب العلة أو من جانب المعلول فيجمل ذلك^(٢) حيثند مقدمة لإثبات الواجب ومن
ذلك برهان التطبيق (قوله نطبق الجملتين) فان قيل ان التطبيق كما لا يمكن الا فيما دخل تحت
الوجود كذلك لا يمكن الا بين الجملتين المتحققتين المطابقتين في نفس الامر وذلك يتوقف على
كون الجملتين متباينتين بان لا تكون إحداها جزءاً من الأخرى وما نحن فيه ليس كذلك * قلنا
ان التطبيق يستدعي الوجود على ماهو المشهور والتفاير الحقيقي وأما التباين فلا والجزء مع الكل
كذلك * واعلم * ان التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين * الأول ان يلاحظ خصوصية
كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم ويلاحظ انطباق الجزأين بين كل اثنين من آحادهما على
سبيل التفصيل * والتطبيق بهذا الوجه يتم الموجود والمعدوم والترتب وغير المترتب والجمع
والتماثل لكن القوى البشرية^(٣) قاصرة عنه فيما لا يتناهي فلا يمكن الاستدلال بهذا الوجه على تنامي
شيء منهما * والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك *
وقد اتفقوا على ان الاستدلال بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات الخارجية المترتبة المجتمعة في
الوجود وأنه لا يمكن في المدومات الصرفة واختلّفوا في الموجودات الغير المترتبة الغير المتناهية وغير
المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصف بالوجود في الجملة فيكفي
ذلك في تطابق آحاد بعضها لبعض في نفس الامر وذهب الحكماء الى أن الامور المنقضية من الامور
المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف
بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصيتها تفصيلاً ولم يبين لسلك واحد منها مرتبة معينة والأفلا معنى لتطابق
فرد منها بفرد دون فرد آخر ولذا جوزوا عدم تنامي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة الانسانية *
قيل النفوس الناطقة المفارقة من جانب الماضي مرتبة بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها فيتم

(١) بيانه ان الفرض ان آحاد هذه السلسلة بعضها علة قامة للبعض فالواجب اذا كان علة للسلسلة
فلا بد ان يكون علة لواحد منها فذلك الواحد لا يجوز ان يكون هو الواحد الأول والمتوسط
والا يلزم توارد العلة المستقلة على معلول واحد فتعين ان يكون واحداً أخيراً من السلسلة
فتقطع به قطعاً (منه) (٢) أي امتناع عدم التناهي مقدمة من مقدمات إثبات الواجب (منه)
(٣) بناء على أنها حادثة والحادث لا يلاحظ ما لا نهاية له على سبيل التفصيل لان زمانه متناه
والامور التي لانهاية لها غير متناهية (منه)

(قوله ومن مشهور الأدلة)
برهان التطبيق (البرهان
السابق يبطل التسلسل في
جانب العلة فقط وهي
لا تكون إلا مجتمعة وهذا
البرهان يتم جانب العلة
والمعدومات المجتمعة أو
المتعاقبة وبه يبطل عدم
تنامي النفوس الناطقة
المفارقة أيضاً لانها مرتبة
بحسب اضافتها الى أزمنة
حدوثها * وما ذكره بعض
الافاضل من انها قد تحدث
منها جملة في زمان وأخرى
أقل أو أكثر في آخر
وقد تحدث آحاد منها في
أزمنة مترتبة فلا تنطبق
بمجرد ترتب أجزاء الزمان
فجوابه ان هذا انما يدفع
تطبيق الفرد بالفرد وهو
غير لازم بل يكفي انطباق
الاجزاء المترتبة ولو متعاقبة
اذ كل جملة توجد في زمان
واحد متناهية بتناهي
الابدان الحادثة فيه التي
هي شرط حدوث النفوس

كان الناقص كالزائد وهو محال وإن لم يكن فقد وجد في الأولى مالا يوجد بازائه شيء في الثانية وتنقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنامي الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة وهذا التطبيق إنما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فإنه ينقطع بانقطاع الوهم ولا يرد النقص بمراتب العدد بأن يطبق جملتان أحدهما من الواحد لا إلى نهاية والثانية من الاثنين لا إلى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراتها فإن الأولى أكثر من الثانية مع لانتهاهما وذلك لأن معنى لانتهاهي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى أن مالا نهاية له يدخل تحت الوجود فإنه محال (الواحد)

التطبيق على الوجه الذي قرر عديم * وأجيب عنه بأن آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب الأزمنة إذ قد تحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين أحدها باعتبار ترتب أجزاء الزمان * ورد بأن أجزاء الزمان مترتبة وكل ما وقع فيها من آحاد النفوس متناه سواء كان ما هو الواقع فيها واحداً أو جملة فيلزم ترتب آحاد النفوس ولا يضر خلو بعض أجزاء الزمان عن الحدوث كما لا يخفى (قوله كان الناقص الخ) يرد عليه أنه إن أريد بكون الناقص كالزائد التساوي في الكمية فاللازمة ممنوعة^(١) إذ للتساوي في الكم من خواص المتناهي وإن أريد به عدم تصور وقوع جزء من أحدهما في مقابلة جزء من الأخرى فلا نسلم استحالة ذلك لعدم التناهي لاجل التساوي^(٢) (قوله وتنقطع الثانية الخ) لا يخفى أن انقطاع الثانية في هذه الصورة يستلزم المطلوب فلا حاجة إلى باقي المقدمات لأن انقطاع أحدهما عين انقطاع الأخرى إذ السلسلة واحدة والتباين بين الجملتين بالكيفية والجزئية^(٣) (قوله فيما دخل تحت الوجود) الخارجي إذ الوجود الخارجي شرط للجريان برهان التطبيق عند الكل * وأما الترتب بين الآحاد والاجتماع في الوجود فشرط للجريان عند الحكماء دون المتكلمين * والظاهر من كلامه قدس سره في شرح المواقف^(٤) أن الترتب والتحقق في نفس الأمر كاف في الجريان (قوله فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) وانقطاع الوهم أي ملاحظته ضروري إذ الذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلاً * قال الفاضل المحشي لكن بشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فإن مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلية تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فإن الأولى أكثر من الثانية) لأن القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمتنوعات أيضاً (قوله وذلك لأن معنى لانتهاهي الأعداد الخ) توضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنياً وليس الوجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات إلا قدراً متناهياً وما

(١) والجواب أن الناقص كالزائد في المقدار وعدم تنامي آحاد كل واحد منها في نفس الأمر لاعتبار تساوي الأفراد (منه) (٢) وأجيب عنه بأن كون التساوي في الكم من خواص المتناهي ممنوع بل هو أول الكلام لأن التفاوت بين آحاد الأمور المتناهية أمر مقرر كما في آحاد الأيام والأسبوع والشهور * فإن قال هذا دخل على السند الإخص * وهو غير معقول أقول سند المانع أعم من المنع وهو ظاهر (منه) (٣) أي بأن تكون إحدهما كلا والأخرى جزءاً (منه) (٤) في مباحث الالهيات (منه)

(قوله فيما دخل تحت الوجود) أي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري في مثل الحركات الفلكية (قوله فإنه ينقطع بانقطاع الوهم) فإن الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلاً لا مجتمعا ولا متعاقباً فينقطع في حد ما ألبتة * ولو سلم عدم الانقطاع فلاضير أيضاً لأن كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقباً لا إلى حد يكون متناهياً دائماً ونظيره نعم الجنان هذا * لكنه يشكل بالنسبة إلى علم الله تعالى الشامل فإن مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلية تحت علمه تعالى الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله فإن الأولى أكثر من الثانية) لأن القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام يتعلق بالمتنوعات أيضاً (قوله وذلك لأن معنى لانتهاهي الأعداد الخ) توضيحه أن التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنياً وليس الوجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات إلا قدراً متناهياً وما

يقال أنها غير متناهية معناه عدم الانتهاء إلى حد لا مزيد عليه * وخلاصته أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية (يقال)

(قوله يعني ان صانع العالم الخ) * فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم للجزئي الخفي وهو لا يكون الا واحداً * وحاصل الدفع ان المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لافي الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى (قل هو الله أحد) فتأمل (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعا قادران على السكال بالفعل أو بالقوة * فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواحدين صانعا قادراً والآخر بخلافه * فقوله في تقرير المدعي ولا يمكن أن (٨٧) يصدق مفهوم واجب الوجود الا على

ذات واحدة على تأمل *
الأن يقال مراده الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة * أو يقال التعطل وكذا الإيجاب نقصان فلا يكون الموجب واجباً * لكن يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين إيجاب الصفة وإيجاب غيرها مشكل * وههنا بحثان الاول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما أوجبه ذاته من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال أو لا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف * الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على إعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شيء مثلاً تحيل عدمه * والجواب انا

يعني أن صانع العالم واحد ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الى ذات واحدة * والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التامع المشار اليه بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وتقريره انه لو أمكن إلهان لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ إما أن يحصل الامران فيجتمع الضدان أولاً فيلزم عجزهما أو يحصل أحدهما فيلزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج *

يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه * ثم كلامه * وفيه أن في كون التامع وعدمه فرع الوجود تردداً * بل الظاهر عدم القرعية ^(١) وأيضاً ان الاعداد من قبيل الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء * وأيضاً ان عدم تنامي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كعدم تنامي المقدورات بل عدم التامع في صورة العلم والمعلومات بالفعل والايكزم الجهل * وأما أنها هل هي موجودة بالوجود العلمي وباعتبار هذا الوجود ترتب فقيه تردد ^(٢) (قوله يعني ان صانع العالم واحد) قد مررت الاشارة الى أن قوله والحدث للعالم هو الله تعالى بمنزلة ان صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فوصفه بالواحد في قوة وصف الذات الواجب الوجود به فالعلمي عدم اشتراك مفهوم واجب الوجود بين الاثنين واليه أشار بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ فعنى الوحدة حينئذ عدم الاشتراك في الوجوب ومآله أي مرجعه الى عدم الكثرة من حيث الجزئيات ويؤيده ما في شرح المقاصد من أن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها ^(٣) . وأراد بالألوهية وجوب الوجود (قوله ولا يمكن الخ) بالامكان العام لاذنه ولا خارجاً لكن اللازم من برهان التامع امتناع التعدد الخارجي فقط ^(٤) تأمل ^(٥) (قوله لو أمكن إلهان) أي صانعا قادران بالقدرة التامة فلا يتوجه ما يتوهم من أن المدعى اثبات وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع ^(٦) (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج ^(٧)) في فعله وتنفيذ قدرته الى الغير على وجه ينسب به طريق القدرة عليه * وأما الاحتياج الى

(١) الا ان يقال ان التقابل بينهما تقابل الصدم والملسكة دون الإيجاب والسلب (منه) (٢) والظاهر انه لا ترتب ولا وجود هناك بل هي حاضرة بانفسها من غير ترتب بينها (منه) (٣) أراد بالخواص ثلاثة أمور خلق الاجساد والاستحقاق للمعبادة واردة العالم (منه) (٤) بل امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٥) وجه التأمل انه يلزم منه امتناع التعدد الذهني أيضاً (منه) (٦) لانه في الحقيقة احتياج الى ما يستداليه (منه) (٧) فلزم العجز ولا خفاء في ان لزوم العجز بعد فرض تعلق الارادة الجزئية غير معقول وانما العجز اللازم تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

تفرض التعللين مما وهو لا يمكن في صورة النقض ولا يتم الحل أيضاً اذ يكون كل من التعللين بالممكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) أي لا تدافع بين تعليليهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد هتافاً لاصطلاح لان الضدين يجوز أن يحصلوا في محلين فلا حاجة الى نفيه * وأيضاً المانع من الاجتماع في محل لا يمحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه (قوله أمارة الحدوث والامكان) أي دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي * ان قلت عدم حصول المراد ان

فالتعدد مستلزم لامكان التامع المستلزم للمحال فيكون محالاً * وهذا تفصيل ما يقال ان أحدهما لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر * وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز أن يتفق من غير تمانع

ما يستند اليه تعالى من صفاته تعالى والي امكان المعلول وان لم يكن مستنداً اليه تعالى فما لا يستلزم المعجز المتنافي للالوهية والقدرة التامة والاستقلال في اليجاد الذي هو من خواص الالوهية * لكن بقي ان الاحتياج الى الغير في الفعل واليجاد هل يستلزم الحدوث والامكان * وفيه تردد * والظاهر عدم الاستلزام * قال الفاضل المحشي وههنا بحثان * الاول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما أوجبه ذاته تعالى من صفاته فاما أن يحصل كل من مقتضي الذات والارادة وإثبات حال أو لا يحصل أحدهما فيلزم المعجز أو تخلف المعلول عن علته التامة هذا خلف * الثاني الحل وهو أن عدم القدرة بناء على امتناع الغير ليس بمعجز فإنه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة أحد الالهين وجود شيء مثلاً تحيل عدمه * ثم كلامه * وفي كلا البعثن بحث * أما في النقض فنعم لزوم المعجز المتنافي للالوهية على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة لان ذلك من قبيل انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ناشئاً من ذاته تعالى ولا شك أن ذلك الانسداد والمعجز الذي من قبل الذات لا يتنافى الالوهية * وأما الحل فندفع بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه تعالى هو المعجز المتنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو المعجز بتعجز الغير لإياه ومن قبيل المتنافي للالوهية كما لا يخفى * والضابط في هذا الباب أن انسداد طريق القدرة على الممكن الذاتي ان كان من قبيل ذاته تعالى البحث أو بمدخلة ما أسند اليه من صفاته من غير مدخلة المبدأ الاجنبي فليس بمعجز منافي للالوهية والا فالمعجز المتنافي الواجب تنزيهه تعالى عنه فليتأمل (قوله فالتعدد) أي مكانه على ما يقتضيه الاسلوب (قوله المستلزم للمحال) متعلق بالمضاف أو المضاف اليه والمحال اللازم على الاول امكان اجتماع الضدين أو امكان عجز أحدهما وعلى الثاني اجتماع الضدين أو عجز أحدهما (قوله فيكون محالاً) أي التعدد فلا يكون ممكناً لان امكان الحال محال * وفيه أن اللازم هو الامتناع المطلق الشامل للذاتي والغيري وأما الكلام في الذاتي * وقد يقال ان المدعي امتناع التعدد مطلقاً فيتم به المقصود * وفيه تأمل (قوله ان لم يقدر على مخالفة الآخر) فيفسد طريق القدرة على الممكن الذاتي بواسطة الامر الاجنبي فيلزم المعجز المتنافي للالوهية ^(١) (قوله وان قدر لزم الخ) تفصيله انه اذا أراد أحدهما أمراً كحركة زيد مثلاً فاما أن يقدر الآخر على ارادة ضده أولاً * وكلاهما محالان * أما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما أن يقع مرادها فيجتمع الضدان أولاً فيلزم عجز أحدهما * وأما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما يمكن في نفسه أعني ارادة الضد * لا يقال لان لم ان ارادة الضد هي ارادة ممكن حتي يكون عدم القدرة عليها معجزاً إذ الممكن في نفسه قد يصير متمماً بسبب انتفاء الشرط لان الممكن في ذاته أي الممكن بالامكان الذاتي ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب * ومن هذا ظهرك ان اللازم على تقدير التمكن أحد الامرين إما اجتماع الضدين أو المعجز دون المعجز بخصوصه تأمل (قوله يندفع ما يقال انه يجوز أن يتفقا) إذ يكفي لنا

(١) أو تخلف المعلول عن العلة التامة (منه)

كان معجزاً يلزم أن نقول
المعتزلة بمعجز الله تعالى لقولهم
بان طاعة الفاسق مرادة ولا
تحصل * قلت المعجز تخلف
المراد عن المشيئة القطعية التي
يسمونها مشيئة قسروا لجاء
وهم لا يقولون بالتخلف
عنها وأما المشيئة التفويضية
فلا معجز في التخلف عنها مثل
أن نقول لعبدك أريد منك
كذا ولا أجبرك

أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها الحال أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً * وإعلم أن قول الله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحائز على ما أشير إليه بقوله تعالى (ولعلنا بمعضهم على بعض) والا فإن أريد به الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فبجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السوات ورفع هذا النظام فيكون ممكناً لا محالة * لا يقال . الملازمة قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها بمعنى أنه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمناع في الأفعال فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد مصنوع * لا نأقول إمكان

إمكان التمانع والتخالف وذلك لا ينافي بعدم التمانع بالفعل (قوله أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين) إذ قد عرفت أن إرادة كل واحد منهما أمر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه وليس بين الإرادتين تضاد ولا اجتماع الضدين في محل واحد بخلاف إرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً أي اجتماعهما أمر يمتنع في نفسه والإرادة لا تتعاقب بالمتع لذاته (قوله حجة اقناعية) يعني يقصد بها الظن لا اليقين ولا قيد الا الظن بخلاف البرهان المشار إليه بالآية الكريمة فإنه قطعي على ما مر تقريره * وفيه تأمل (قوله والملازمة عادية) يعني صحة هذه الملازمة بمقتضى العادة فتكون الحجة المشتملة على هذه الملازمة اقناعية . فقوله والملازمة عادية تعليل كون الحجة اقناعية بحسب المعنى . ولا خفاء في أن الظاهر المتبادر منه أن الأحكام المستندة إلى العادة لا تكون قطعية . وأن لا يفيد النظر الصحيح العلم اليقيني بالنتيجة لأن الملازمة بينهما أي استلزام النظر الصحيح النتيجة عند الاشاعة عادي وذلك ليس كذلك لانسداد اليقين بالأحكام النظرية ^(١) (قوله بالخطابيات) وهي أمور لا يطلب فيها برهان بل يكفي فيها مجرد الظن (قوله فإن العادة الخ) من قبيل التنبيه بالادنى على الأعلى لا القياس الفقهي حتى يتجده أنه من قبيل قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد المطلوب . مع أن المطلوب به إثبات الظن (قوله لجواز الاتفاق الخ) فلو قيل أن جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع وقد مر بطلانه فلا يجوز الاتفاق أيضاً * قلنا هذا كلام على السند فلا يفيد ما لم تثبت مساواته * وحمل الجواز هنا على الامكان العام في ضمن الوجوب الذاتي ليس بمستقيم تأمل (قوله فلا دليل على انتفائه) يعني لانسل حيفئذ بطلان التالي * وظاهر كلامه يدل على تسليم الملازمة على هذا التقدير * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم لأن قبض التالي وهو عدم إمكان الفساد يمتنع الاجتماع مع نفس المقدم والا يلزم التعميل أو العجز (قوله فيكون ممكناً) إذ الوقوع أدل دليل على الامكان (قوله لا يقال الملازمة قطعية) إشارة إلى المعارضة (قوله لا يمكن بينهما تمناع في الأفعال) أي في الإيجاد والخلق وهذا إشارة إلى بيان الملازمة فكأنه قال لو أمكن صانعان لم يوجد مصنوع لاستلزامه إمكان التمانع المستلزم أن لا يكون أحدهما صانعاً ^(٢) بطريق السلب الكلي ^(٣) * وحاصل الجواب حينئذ منع استلزام إمكان التمانع عدم كون كل واحد

(١) لأنه يؤدي إلى انسداد باب اليقين بالأحكام النظرية لأن اليقين إنما يحصل بالمقدمات اليقينية إذا كان استلزامها قطعياً أيضاً (منه) (٢) أي إذا أمكن بينهما تمناع في الأفعال فلم يكن شيء منهما صانعاً أي شيء من أحدهما صانعاً فقوله فلم يكن سلب كلي (منه) (٣) أي عدم كون شيء منهما صانعاً (منه)

(قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبني على أن الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فعنى قوله على أنه الخ أنه يمكن أن لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويتمع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر قد برر* قال الشارح في شرح المقاصد أن أريد بالفساد عدم التكون فتقريره أن يقال لو تعدد الآله لم تتكون السماء والأرض لأن تكونهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو باحدهما والكل باطل أما الأول فلأن من شأن الآله كمال القدرة وأما الثاني فلا متاع توارد العتبتين المستقلتين وأما الثالث (٩٠) فلا أنه ترجيح بلا مرجع* ويرد عليه أن التردد إما على تقدير التمانع

التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع*

منهما صانعا أو رفع الإيجاب الكلي* والجواب حينئذ منع استلزام عدم كون كل واحد منهما صانعا عدم المصنوع* لكن ظاهر عبارة الكتاب في المقامين ناظر إلى الأول تأمل (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز أن يوجد باحدهما ابتداء* قال الفاضل المحمدي ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود* والا لا يمكن التمانع المستلزم للمحال لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال* ثم كلامه* وقد يقال أن إمكان العالم مع تعدد الواجب كما يستلزم المحال كذلك عدم الإمكان^(١) مع التعدد يستلزم المحال أعني عجز كل واحد أو التعطيل* وبالجملة فكما أن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يلزم ذلك المحال كذلك عجز كل واحد أو التعطيل لازم لمجموع الأمرين من التعدد وعدم الإمكان فإذا فرض التعدد يلزم أن يمكن العالم حتى لا يلزم المحال المذكور* وفيه أن انتفاء الإمكان لا يستلزم العجز المتنافي للالوهية بخلاف إمكان التمانع* ويمكن الجواب عنه بأن العجز أو التعطيل ليس لازما لمجموع الأمرين أعني التعدد وعدم الإمكان إذ لا مدخل في لزوم التعدد أصلا بل من قيل ضم الأمر الاجنبي لما هو المستقل في اللزومية بخلاف التعدد مع الإمكان فإنه ليس كذلك بل لكل واحد منهما مدخل في اللزوم* لكن بقي^(٢) أن عدم إمكان العالم يلزمه وجوب

(١) وفيه أنه لا يلزم من عدم الإمكان مع التعدد لزوم الإمكان له حتى يلزم إمكان التمانع الذي هو فرع الإمكان (منه) (٢) وأيضاً بقي أنه أن أريد بعدم الإمكان الامتناع الذاتي لزم على تقدير انتفائه أحد الأمرين إما إمكان التمانع أو وجوب العالم وإن أريد به الامتناع بالغير فيرجع إلى ما يقال* وأيضاً يلزم على الشق الأول الإمكان بالغير كما لا يخفى (منه) (٣) وأيضاً بقي شيء وهو أن لزوم المحال من المجموع إما باستلزامه استحالة أحد جزئيه لا بخصوصه لأحدهما بخصوصه حتى يلزم لزوم تقيضه بخصوصه أو باستلزامه لزوم تقيض الآخر بعينه حتى يلزم عدم الإمكان من التعدد لزوما قطعياً وما هو المقطوع به لزوم أحد التقيضين لا بخصوصه (منه)

(العالم)

ليس المراد الممكن فيهما* فالخلق حينئذ أن الملازمة

قطعية إذ التوارد باطل تأثيرها إما على سبيل الاجتماع أو التوزيع فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعا لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أي لا يوجد هذا المحسوس كلا أو بعضا* ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو أن يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لا يمكن التمانع المستلزم للمحال لأن إمكان التمانع لازم لمجموع أمرين التعدد وإمكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال

الفرضي حينئذ يرد منع الملازمة لأن وجودها لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا وأما على الإطلاق حينئذ يمكن اختيار الأول وكالقدرة في نفسها لا يتأني تعلقها بحسب الإرادة على وجه يكون للقدرة الأخرى مدخل كما في أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بأن يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفرض برادته تكوين الأمور إلى الآخر ولا استحالة فيه* والتحقيق في هذا المقام أنه إن جل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والأرض حيث قال تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) إذ

على أنه يرد منع الملازمة إن أريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالامكان * فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الزمان الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد * قلنا نعم بحسب أصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشبهه على بعض الاذهان أحد الاستعماليين بالآخر

العالم أو امتناعه ^(١) فلا يترتب عليه الفساد مطلقاً ^(٢) بل الوجود ضروري على تقدير الوجوب ^(٣) إلا أن يراد بالوجود المنفي الوجود الخاص ^(٤) أعني المسبوق بالعدم دون الوجود المطلق كما لا يخفى (قوله على أنه يرد منع الملازمة) يعني منع الملازمة على تقدير و بطلان التالي على تقدير آخر بخلاف الجواب السابق فإنه مقصور على منع الملازمة بحمل الآية الكريمة على ماهو الظاهر المتبادر أعني عدم التكون بالفعل (قوله ومنع انتفاء اللازم الخ) ناظر الى تسليم الملازمة على هذا التقدير كما أن انتفاء اللازم مسلم على التقدير الاول * وفيه تردد * والظاهر هو التسليم بناء على ما مر من امتناع اجتماع قبض التالي مع المقدم لئلا يلزم التعطيل أو العجز وفيه ما فيه (قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ) فيكون المفهوم من الآية تعليل أحد الانتقائين الواقعيين فيما مضى المعلومين لك مع الآخر كقولك لو جئتني لأكرمك ومبني الاستدلال على الانتقال من المعلوم الى المجهول ^(٥) (قوله لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء الخ) يوهم ظاهر عبارته أن هذا الاستعمال ليس على قانون اللغة والآية الكريمة واردة على خلاف ما عليه أهل اللغة والعرف * والحق انه أيضاً من المعاني المعتبرة عند أهل اللغة الواردة في استعمالهم عرفاً فانهم يقصدون بها الاستدلال في الامور العرفية كما يقال لك هل زيد في البلد فتقول لا إذ لو كان فيه لحضر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية ^(٦) لكنه أقل استعمالاً من الاول واليه أشار بلفظ قد الداخلة على المضارع المقيدة للقلة ولعله أشار بقوله بحسب أصل اللغة الى ما ذكرناه وقد يقال ان هذا الاستعمال متفرع على ماهو بحسب أصل اللغة بناء على أن لو كاد على أن انتفاء الاول سبب لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوماً دون انتفاء الاول فيدل عليه دلالة المعلول على العلة

(قوله ومنع انتفاء اللازم)
ان أريد بالامكان (لو أريد
باللازم عدم التكون بالامكان
مع وجود العلة التامة لم
الامر لكنه بعيد (قوله
فلا يفيد الا الدلالة الخ)
أي فيلزم أن يكون كلا
الانتقائين الماضيين مقررين
لكن يملل الثاني بالاول
بحسب الماضي والمقصود
بيان تحقق الانتفاء الاول
بحسب جميع الازمنة بدليل
تحقق الانتفاء الثاني (قوله
من غير دلالة على تعيين
زمان) ولو سلم الدلالة
على تعيين الماضي لم المقصود
أيضاً لان الحادث لا يكون لها

(١) أي أحد الامرين إما الوجوب أو الامتناع دون الامتناع بخصوصه (منه) (٢) أعني نفي الوجود مطلقاً حيث قال فضلا عن الوجود (منه) (٣) وان كان ظاهر العبارة هو ان حاصل الشبهة ان اللازم منه على مقتضى لو انتفاء التعدد في الماضي والمطلوب هو المطلق (منه) (٤) أو يراد بالامكان المنفي الامكان الوارد على ذلك الوجود أي المسبوق بالعدم فاذا سلب الامكان عنه بين الامتناع لم يبق احتمال الوجوب اذ وجوب ما هو مسبوق بالعدم غير معقول تدبر (منه) (٥) خلاص الشبهة ان مقتضى كلمة لو بيان سببية أحد الانتقائين المعلومين للآخر ومدار الاستدلال على الانتقال من أحد الانتقائين المعلوم الى الانتفاء الآخر المجهول فينبغي تدافع (منه) (٥) وقد يقال في توجيه الشبهة حاصلها ان مقتضى كلمة لو انتفاء التالي لاجل انتفاء المقدم ومدار الاستدلال على العكس (منه) (٦) ونظر أهل الميزان وأهل البيان على ما عليه العرف الا يرى ان الشيخ اعتبر في عقد الوضع الفعل ولم يكتف بالامكان لانه خلاف العرف واللغة (منه)

فيقع الخط (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديماً أي مالا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثاً مسبوقاً بعدم لكان وجوده من غير ضرورة . حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا يصدق عليها . ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة . وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين

(قوله فيقع الخط) كما وقع لابن الحاجب حيث نظر^(١) الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو أنها تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني أي يعلم به ذلك . فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم اذ اللازم قد يكون اعم من الملزوم بل الامر بالمعكس . وقد عرفت الحق وهو ان كلا الاستعمالين ثابت . وقد يقال في التوفيق ان من قال انه لانتفاء الاول بسبب انتفاء الثاني نظره الى السبب باعتبار العلم ومن قال بالمعكس فنظره الى السبب بحسب الخارج . وقد يقال ان هذا النزاع راجع الى ان المعبر في الدلالة لزوم الكل كما هو رأي ارباب المعقول أو اللزوم في الجملة كما هو المعبر عند أهل العربية وأرباب الاصول . وفيه تأمل (قوله بما علم التزاما) اذ قد عرفت أن قول المصنف رحمه الله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة أن يقال هو الواجب الوجود ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لا يكون إلا قديماً . وقد يناقش فيه بأنه ان أريد اللزوم الخارجي فسلم . وأما اللزوم الذهني فلا والمعبر في الالتزام هو الذهني . الا أن براد بالالتزام ما لا يحتاج الى اقامة البرهان على كونه قديماً بمد العلم بوجود الواجب كمشكلة الوحدة وسائر الصفات . ولعل هذا تعريض على صاحب العمدة حيث أقام البرهان على مشكلة القدم بعد اثبات كون الصانع واجب الوجود . وأنت خير بأنه على هذا فاللائق تغيير الاسلوب أي عدم ايراد مشكلة القدم على نسق السابق واللاحق تأمل (قوله لكان وجوده من غير^(٢)) واللائق تخلف الملل عن العلة التامة أو الترجيح بلا مرجح (قوله ليس بمستقيم الخ) وتفسير الترادف بالتساوي^(٣) خلاف المتعارف (قوله ولا استحالة الخ) جواب دخل مقدر كانه قيل لو كان القديم اعم يلزم تعدد القدماء

(قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) لان قدماء المتكلمين يريدون بالتراذف التساوي قال في البصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة

(١) نقل عن الشارح في الحاشية في توجيه الخطب هكذا حتى اعترض ابن الحاجب على ما هو المشهور وهو أن لو لامتناع الثاني أعني الجزء لامتناع الاول أعني الشرط يعني أن الجزء منتف ب سبب انتفاء الشرط بان الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان يكون للشيء أسباب متعددة بل الامر بالمعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه فهي لامتناع الاول لامتناع الثاني ألا ترى ان قوله (لو كان فهما) الآية انما سبق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس واستحسن المتأخرون رأي ابن الحاجب حتى كادوا أن يجمعوا على أنها لامتناع الاول لامتناع الثاني إما لما ذكره وإما لان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم اعم . وأنا أقول منسأ هذا الاعتراض اشتباه أحد الاستعمالين بالآخر (منه) (٢) لو قال لكان لغيره مدخل في وجوده لكان أسلم لان استعمال كلمة من في الفاعل شائع وذلك غير ذلك بل اللازم مدخلة الغير (منه) (٣) فسر الاخوان في عبارة الكشف حيث قال الحمد والمدح اخوان بالتساوي (منه)

الضرير رحمه الله ومن تبعه تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته * وقد استدلووا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج وجوده الى مخصص فيكون محدثاً اذ لا نمشي بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر * ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى * فأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة * وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته منافي للتوحيد والقول بإمكان الصفات بثنائي قولهم بأن كل ممكن فهو حادث فان زعموا أنها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحادث الى الذاتي والزماني

■ وأجيب بأنه لا استحالة (قوله بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) ومعنى وجوب الصفات لذاته أنها مستندة الى ذاته تعالى بطريق الإيجاب^(١) بحيث يستقل الذات في الانصاف بها لا بطريق الاختيار لئلا يلزم كون الواجب محل الحوادث^(٢) . وما ثبت من كون الذات مختاراً انما هو في غير الصفات (قوله وقد استدلووا) يعني كيف يكون القديم أعم وقد استدلووا الخ (قوله الى مخصص) ومرجح لجانب الوجود على العدم (قوله اذ لا نمشي بالمحدث الا ما يتعلق الخ) بمعنى أنه يحتاج في وجوده الى غيره فالصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثاً فالآخر بمعنى الغير ولا يلزم منه أن لا يتعلق وجود الصفة القديمة بشيء أصلاً حتى تلزم الجهالة * نعم تلزم الجهالة على ظاهر كلامهم ■ قال الفاضل المحشي وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفات ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات * ثم كلامه * يعني وان صح قولهم ان كل قديم فهو واجب لذاته بناء على أن مرادهم بالقديم هو القديم بالذات لكن لا يصح منهم الحكم بوجوب الصفات * وأنت خير بان القول بوجوب الصفات بمعنى عدم الاحتياج الى غير الذات مما لا يخفاه في صحته على أصل الاشاعة (قوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى) ومنهم من جوز ذلك في غير التخصيص وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز حتى يتبعه غيره فيه (قوله وهذا كلام الخ) أي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة اذ لو قلنا بالاشتراك يلزم تعدد الواجب لذاته فينا في التوحيد . ولا يلزم إمكان الصفات فينا في قولهم كل ممكن محدث أو القول بعدم الصفات لانها ان كانت حينئذ واجبة لزم الامر الاول وان كانت ممكنة لزم الامر الثاني . بل نقول ان القول بوجود الصفات في غاية الصعوبة^(٣) اذ لو قلنا بقدمها فذاك والا فيلزم كون الذات محل الحوادث ■ وقد يقال ان القول باشتراك الوجوب بالمعنى الذي مر ذكره لا ينافي

(١) وقالوا إن الإيجاب نقصان بالنسبة الى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس الى صفاته فكذلك ■ وأنت خير بان دعوى ان الإيجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل ونحكم بحت من قيل التخصيص في الاحكام بالمقل (منه) (٢) بناء على ما هو المشهور من أن أثر المختار لا يكون الا حادثاً (منه) (٣) أي القول بوجود الصفات القديمة في غاية الصعوبة للزوم أحد الامرين المذكورين (منه)

(قوله تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) * يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجي تأويله (قوله اذ لا نمشي بالمحدث الا ما يتعلق الخ) هذا يدل على أن وجود الصفة القديمة لا يتعلق بإيجاد شيء وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) وأما الاعراض فغاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث * لكن يرد ان البقاء يضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا بكونه نفساً عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سيجي في التكوين فلم لم يجوزوا التفسير بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجدها

وفيه رفض الكثير من القواعد وستأتي لهذا زيادة تحقيق (الحلي) القادر العليم السميع البصير (الثاني) أي المريد لأن بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة والقشور المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات . على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها . وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لأنه لا يقوم بذاته بل يفترق إلى محل يقوم به فيكون ممكناً . ولأنه يتمتع بقاؤه والا لكان البقاء معني قائماً به فيلزم قيام المعني بالمعني وهو محال لأن قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته

التوحيد * وأنت خير بأن هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات (قوله الحلي) قد يقال أن هذا كالقديم في الزوم مما سبق فالفرق تحكم * قيل إن المبرهن هو المجموع دون كل واحد * علي أن المذكور في معرض الدليل هو التنبيه (قوله لأن بداهة العقل جازمة الخ ^(١)) فيه تأمل إذ البعض منها كالسمع والبصر مما لا يستدل العقل فيه بالاثبات ولذا لم يثبتهما الحكماء * (واعلم ^(٢)) أن المقصود هنا بيان جريان المشتقات عليه تعالى وأما أن مبادئ المشتقات هل هي موجودة فمسئلة أخرى سيبيح بيانها مفصلة (قوله على أن أضدادها الخ) دليل اقناع غير قطعي إذ بعد تسليم أن لها بأسرها أضداداً فلا نعلم أنها نقائص مطلقاً * ولو سلم فلا نعلم أن من خلا عنها يجب الاتصاف بالأضداد إذ الخلو عن أحد الضدين لا يوجب الاتصاف بالآخر * وقد يستدل بما هو أهون منه * وهو أن المتصف بها أكمل ممن لا يتصف بها فلو خلا الذات عنها يجب أن يكون الإنسان أكل منه * تعالى عن ذلك علواً كبيراً * ولا خفاء في أن هذا أيضاً غير قطعي كاللحفي ^(٣) (قوله قد ورد الشرع بها) أي بهذه الصفات المذكورة كلها كما يقتضيه السوق وليس شيء من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع فيها * لكن قوله وبعضها مما لا يتوقف الخ مشعر بأن البعض من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ^(٤) * ورجع الضمير إلى مطلق الصفات المذكورة في الضمن لا يخلو عن التكلف (قوله ونحو ذلك) كالعلم والقدرة والإرادة * وقد يمنع توقف الشرع على العلم * والظاهر التوقف ^(٥) (قوله والا لكان البقاء معني قائماً به) أي على تقدير وقوعه (قوله تابع لتحيزه) بأن يكون

(١) لا خفاء في أن دعوى البداهة في هذه المقدمة لا توجب البداهة في المسئلة المذكورة إذ هي في الحقيقة كبرى لا صغرى المطلوبة هكذا لأنه محدث العالم المشاهد على الوجوه المذكورة وكل ما شأنه كذلك فهو منصف بهذه الصفات * على أن كون مسئلة الفن بديهية جائز (منه) (٢) دفع دخل مقدر وهو أن ما ذكره إنما يدل على قدرته تعالى وعالميته مثلاً أما أن لها مبادي موجودة قائمة به على ما هو المذهب فلا (منه) (٣) ولا خفاء في أن اختلاف العلماء في أن علة البقاء علة الوجود ناظر إلى التغاير حقيقة ودفعه غير خفي (منه) (٤) يقال أن القول بورود الشرع بها لا يستلزم صحة التمسك به على القطع واليقين تأمل (منه) (٥) قال في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الإذعان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته (منه)

(قوله بأن محدث العالم على هذا النمط) يعني أن تصور الواجب بعنوان أنه محدث لجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهاً * فلا يرد ما يقال بمحتمل أن محدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالإيجاب وإيجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا غيره لأن ذلك الوسط من جهة العالم فيكون حادثاً فلا يصدر عن القديم بالإيجاب * ولا يخفى أنه إنما يتم إذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم إن اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحي وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الأحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل

وهذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأن القيام معناه التبعية في التحيز . والحق أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني . ومعنى قولنا وجد فلم يبق أنه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالمتعوت كما في أوصاف الباري تعالى وأن انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بأبعد من ذلك في الاعراض . نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتمام اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعضها بطيئة . وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم) لانه متركب ومتحيز

ذلك الشيء واسطة في عروض التحيز له (قوله معنى زائد على وجوده) أي أمر موجود في نفسه زائد على وجوده ومن هذا ظهر لك أن مقال الفاضل المحشي وعلى أن الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو أيضاً ممنوع . ثم كلامه . ليس أمراً زائداً على ما في الكتاب تأمل (قوله معناه التبعية في التحيز) إشارة الى منع بطلان اللازم أعني قوله وهو محال (قوله وحقيقته الوجود) أي الوجود في الزمان الثاني . وفيه أن الوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الاول والا يلزم اجتماع الوجودين أو تعاقبهما على شخص واحد وكلاهما محالان . ومن المعلوم بالضرورة ان العين في الزمان الاول لا يصير غيرا في الزمان الثاني والحال أن البقاء في الزمان الاول متفق عن نفس الامر بالمرّة فكيف يتصور أن تكون حقيقة البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني (قوله ومعنى قولنا وجدنا) كأنه قيل كيف يكون البقاء عين الوجود مع أنه أثبت الوجود هنا ونفى البقاء فأجاب بأن معنى قولنا الخ . وفيه ما فيه (قوله كما في أوصاف الباري) إشارة الى النقص الاجمالي . ويمكن أن يجعل معارضة (قوله هو الاختصاص الناعت) في توصيف الاختصاص بالناعت تسامح (قوله وأن انتفاء الاجسام الخ) إشارة الى ابطال قوله ويمتنع بقاء الاعراض بعد تزييف دليله بأن الضرورة العقلية حاكمة ببقائها وقد اتفق المحققون على بقاءها . وأن الفرق تحكم بحتم اذ فيه مصادمة البدهة فلا يسمع ما يقال من أن العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله الآن الحس لالم يميز بين الشيء ومثله ظن أن المتجدد عين المنقضى (قوله وآخر هو سرعة الخ) يعني ليسا أمرين موجودين في الخارج يقوم أحدهما بالآخر بل الموجود هنا ليس بالحركة . والسرعة والبطء أمران اعتباريان قائمان بالحركة ولا نزاع في جوازه اذ الكلام في وصف الاعراض بالاعراض (قوله وبهذا تبين الخ) أي بما ذكر من أن هناك حركة واحدة سريعة بالقياس الى حركة هي نفسها بطيئة بالقياس الى أخرى ظهر أن اختلاف الحركة بالسرعة والبطء ليس باختلاف الذات بل بالمواضع الاضافية الاعتبارية . وفي عبارة تسامح (قوله لا تختلف بالاضافات) يعني أن اختلاف الانواع ليس بالفصول دون الامور الخارجية الاضافية الاعتبارية وفيه أنهم اتفقوا على أن أنواع الكون الموجود بالاتفاق ليس بالفصول بل بالمواضع الاعتبارية^(١) تأمل (قوله ولا جسم) لانه متركب من الاجزاء العقلية كالجنس والفصل أو الوجودية كالمهولي

(١) وأيضاً انه ليس بأبعد مما قاله جمهور المتكلمين من أن الله تعالى ماهية كلية صارت شخصاً بانضمام الشخص الاعتباري من غير ان يتركب (منه)

(قوله وهذا مبني على)
ان بقاء الشيء معنى
زائد على وجوده (وعلى
ان هذا الزائد أمر موجود
في نفسه حتى يكون عرضاً
وهو ممنوع أيضاً) قوله كما
في أوصاف الباري تعالى
يعني ان تفسير القيام بالتبعية
في التحيز غير مطرد في
أوصاف الباري وقد يدفع
بان التفسير لقيام العرض
لالمطلق القيام وأوصافه
تعالى ليست أعراضاً ولذا
حكموا ببقائها وعدم بقاء
الاعراض (قوله وان
انتفاء الاجسام الخ) هذا
ردا جمالي لدليلهم وحاصله
ان ما ذكره استدلال
في مقابلة الضرورة لان
أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء
الاجسام ضروريا وعدم
بقائها ليس بأبعد عند العقل
من عدم بقاء الاعراض
فبقاؤها ضروري أيضاً

وذلك أمانة الحدوث (ولاجوهر) أما عندنا فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متجزئ وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك . وأما عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه اسماً للوجود لا في موضوع مجرداً كان أو متجزئاً لكنهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع . وأما لو أريد بهما التام بذاته والوجود لا في موضوع قائم بمتنوع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم إلى المتركب والمتجزئ

والصورة أو الجواهر الفردة أو المقدارية كالإبعاد (قوله وذلك أمانة الحدوث) أما التركيب فلا احتياجه إلى الجزئ^(١) وكل محتاج ممكن* وفيه أن اللازم منه هو الامكان دون الحدوث إلا أن يقال كل ممكن فهو حادث عندهم فالأولى أخذ الامكان بدل الحدوث* وأما التجزئ فلا أن المتجزئ لا يوجد إلا مع الجزئ* والجزئ حادث لما مر من أن ماسوى الله تعالى حادث وما مع الحادث فهو حادث* وفيه أن هذا مبني على أن الجزئ موجود في الخارج وذلك ليس كذلك على أصل المتكلمين* ولأن المتجزئ محتاج إلى حيز ما والاحتياج أمانة الحدوث* وفيه ما فيه^(٢) (قوله وجزء من الجسم) هذا على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره^(٣)* لكن بقي أن هذا لا يليق لما سيبيح من قوله ثم أن مبني التره على قوله لا على ما ذهب إليه المشايخ رحمهم الله (قوله أو متجزئاً) الأولى بدله أن يقال أو مادياً في تعديل قوله مجرداً (قوله وأرادوا به الخ) يعني ليس مرادهم بالوجود في تفسير الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جسد من الياقوت أو البحر من الزئبق شكاً في الجوهرية بل مرادهم به ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع* هذا هو المشهور^(٤) . وإنما زاد قيد الممكنة تصریحاً بالمراد بقريئة أنه من أقسام الممكن وإليه أشار بقوله جعلوه من أقسام الممكن لكن مثل هذه القريئة هل هي مقبولة في صناعة التعريف أولاً* أولان المتبادر من عبارة التعريف زيادة الوجود على الماهية إذ الماهية شائعة فيها وقع في جواب ما هو وما وقع في الجواب لا يكون إلا كلياً ولهذا قيل لفظ الماهية بدل على الكلية بالالتزام والزيادة والماهية الكلية عندهم من خواص الماهيات الممكنة* لكن بقي أن الوجود المطلق زائد في الواجب أيضاً وما هو عينه هو الوجود الخاص* وأيضاً يرد النقص بالجواهر الشخصية (قوله وأما لو أريد بهما الخ) يعني لو فسر الجسم والجوهر بالقائم بذاته أو الموجود لا في موضوع فالمانع حينئذ من الإطلاق عدم ورود الشرع به دون عدم صحة المعنى في حقه تعالى* (واعلم) أنه ذهب الكرامية إلى إطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبمضهم بمعنى الموجود* واستعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بذاته وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيها بين الحكماء كذا في شرح المقاصد (قوله قائم بمتنوع) أما سمعاً فلمع عدم ورود الشرع به وأما عقلاً فلا يهامة لما عليه المجسمة من كونه جسماً بالمعنى المشهور ولما عليه النصارى من أنه جوهر واحد له ثلاثة أقانيم^(٥) (قوله مع تبادل الفهم الخ) إشارة إلى المانع العقلي (قوله

(قوله وأرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم أن يكون لكناً وأن يزيد وجوده إلى ماهيته ووجوده لأرجح عين ذاته عندهم

(١) وما قيل من أن الجزء الذي لا يتجزأ أخفى الأشياء خطابي (منه) (٢) أي اللازم هو الامكان (منه) (٣) وذلك أمانة الامكان (منه) (٤) وقد يدفع بأن المتبادر من الوجود في قولهم إذا وجدت الوجود الذي يكون منشأ الآثار والأفكار الخارجية وليس هذا إلا الوجود الخاص (منه) (٥) أي ثلاثة أصول العلم والقدرة والحياة (منه)

وذهاب الجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل كيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع * قلنا بالاجماع وهو من الأدلة الشرعية * وقد يقال ان الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو إذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلزم معناه * وفيه نظر من وجهين * أحدهما في الترادف * والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الاطلاق عليه تعالى (ولا مصور) أي ذي صورة وشكل مثل صورة إنسان أو فرس لأن ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) أي ذي حد ونهاية (ولا معدود) أي ذي عدد وكثرة بمعنى ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أي ذي أبعاد وأجزاء (ولا مركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج المتأني للوجوب. فإله أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها مركباً وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً (ولا متناه) لأن ذلك

وذهاب الجسمة الخ) كانه قيل لم قلتم ان الجسم والجوهر لا يطلق عليه تعالى وأحال أن الجسمة يطلقونه عليه تعالى * وفي احتمال آخر كما لا يخفى (قوله فان قيل الخ) إشارة الى النقض الاجمالي (قوله قلنا بالاجماع ^(١)) إشارة الى منع ورود الشرع مستنداً الى الاجماع (قوله وقد يقال الخ ^(٢)) لعل هذا جواب عن النقض بطريق المعارضة دون المناقضة فلا يجبه أن رده بقوله وفيه نظر كلام على السند بطريق المنع وهو غير موجه على قانون التوجيه (قوله وفيه نظر) اذ الترادف بمنوع وعلى تقدير التسليم فالأذن بأحد المترادفين أو الملزوم ليس إذناً بالترادف الآخر أو اللازم ^(٣) اذ قد يكون فيه إيهام مالا يليق بذاته تعالى فالامر فيه توقفي فالأذن من صاحب الشرع واجب على ما ذهب اليه الأشعري وأما على ما ذهب اليه المعتزلة والكرامية أنه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق ما يبدل عليه من الألفاظ من غير توقف على الأذن من الشارع وواقفهم القاضي أبو بكر الباقلاني منا لكن اشترط أن لا يكون لفظاً موهماً لما لا يليق بذاته تعالى (قوله أي ذي صورة) وما ورد في الحديث من أن الله تعالى خلق آدم على صورته مؤول بأنه خلقه على صورة اختارها وأجها من بين الصور كما يقول السلطان أجلس فلاناً على سريري وان لم يجلسه على سرير نفسه ولكن على ما اختاره وأجبه من بين السرر أو أنه خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك (قوله واحاطة الحدود) الجمع باعتبار المواد اذ احاطة الحد الواحد كاف في وجود الشكل كما في الكرة (قوله أي ذي عدد وكثرة) من جهة الأجزاء وأما الكثرة من جهة الصفات فقير بمنع بل واقعة (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً) قال الفاضل المحنبي رحمه الله لكن يعتبر في التجزئ كون ما اليه الانحلال مأمناً التركيب بخلاف التبعيض * ثم كلامه * أقول ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعيض ^(٤) والتجزئ

(١) هذا الجواب مني (منه) (٢) هذا الجواب تسليمي لكنه مزيف (منه) (٣) كما يقال ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يقال خالق القردة والخنازير (منه) (٤) فيلزم على الشارح ان يعتبر في التبعيض كالتجزئ الانحلال الى ما منه التركيب (منه)

(قوله وفيه نظر) للقطع بتباير المفاهيم وأيضاً لانسلم ان الأذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك في صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم * وقيل الطيب لا يطلق عليه تعالى مع انه يرادف الشافي وليس بشيء لان الطيب هو العالم بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً) لكن يعتبر في التجزئ كون ما اليه الانحلال مأمناً التركيب بخلاف التبعيض

من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) أي المجانسة للأشياء لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) لان يتمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متحقق أو متوهم يسمونه المكان . والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو

فانه بمعنى مطلق الانقسام * وقد يقال في الفرق ان ذات المتجزئ ان لم يكن له أجزاء بالفعل فلا يسمى مركباً وقد يسمى متبعضاً ومتجزئاً من حيث انه قابل للانقسام وان كون الاجزاء ذات المقدار والوضع معتبر في البعض دون التركيب (قوله أي المجانسة) بالمعنى العرفي وهو المشاركة في الجنس المصطلح ^(١) . وأما المائية ^(٢) بالمعنى اللغوي فهي المجانسة بمعنى المشاركة في الجنس بالمعنى اللغوي ^(٣) وقد يعد الانسان جنساً لغة لمشاركة زيد وعمر في الانسانية . واليه أشار بقوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول الخ * وحمل الفصل على مطلق المميز بأن يتناول التشخيص والتعيين أيضاً تحذف وقوله لان معنى قولنا الخ إشارة الى بيان المناسبة بين المعنى الاصل للمائية وبين المعنى العرفي فلا يرد ما قال الفاضل المحشي رحمه الله لكن يرد أن يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي ^(٤) وهم يعدون البشر جنساً فلا يلزم التركيب * ثم كلامه * هذا على أصل المتكلمين اذ هم يقتنون للواجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة من غير لزوم التركيب في ذاته تعالى وأما على أصل الفلاسفة قالوا يجب تعالى منزله عن الماهية بالمعنى اللغوي لاستلزامه التركيب مطاقاً فكل شخص له ماهية سواء كانت نوعية أو جنسية فهو مركب عندهم وهو قريب الى التحقيق (قوله وتوابع المزاج والتركيب) هذا بطريق جرى العادة وأما على مقتضى التحقيق فلا يتم على أصل الشيخ الاشعري اذ الواجب تعالى على رأيه قادر على أن يخلق الشكل في الجوهر الفرد من غير احتياج الى المزاج والتركيب (قوله عن نفوذ بعد) متوهم أو متحقق (في بعد آخر) كذلك ومعنى النفوذ تطابق البعدين المتوهمين أو المتحققين تطابقاً بالكلية فقوله متحقق أو متوهم متعلق بالمجموع أو بالتالي كما هو الظاهر وأما نفوذ التوهم في الوجود وبالعكس فمحتمل عقلي لم يذهب اليه أحد * والظاهر أن هذا مذهب أصحاب الحلاء وأما على مذهب أصحاب السطح فالممكن عبارة عن ملاقة الطرف بالطرف الآخر من غير ملاقة الاعماق (قوله يسمونه) أي البعد الثاني متوهم كان كما عند المتكلمين أو متحققاً كما عند أفلاطون ومن تبعه (قوله والبعد) أي البعد الذي يسمونه المكان أو مطلقاً ^(٥) (قوله

(قوله لان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفي عنه تعالى * نعم لما معان آخر مثل السؤال عن الحقيقة أو الوصف ولا يتناقض غرضنا بذلك * لكن يرد أن يقال المتعبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر مثلاً جنساً فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد الخ) يعني ان البعد عبارة عن امتداده نوعان عند القائل بوجود الحلاء وأما عند أصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة

(١) ومنشأ حمله على المصطلح دون اللغوي ما سأتى من قوله ولا يشبهه شيء (منه) (٢) اعلم أن المائية مشتقة مما هو حذف الهاء والواو وعوضت عنهما ياء النسبة كما أن الماهية مشتقة مما هو حذف الواو وعوضت عنها الياء المشددة * وعلاقة النسبة وقوعه في جواب ماهو عن السؤال بما هو (منه) (٣) ولذا حمل الشارح المجانسة على المشاركة في الجنس المصطلح دون اللغوي (منه) (٤) الاولى أن يقال بدل قوله لا المنطقي لا المصطلح (منه) (٥) الظاهر أو المطلق اذ لا قائل بكون البعد المادتي مكاناً ولا يطلق البعد على السطح الباطن الذي يسمونه المكان عند المشائين (منه)

بنفسه عند القائلين بوجود الحلاء والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي ■ فان قيل الجوهر الفرد متجز ولا بعد فيه والا لكان متجزاً ■ قلنا لا يمكن أخص من المتجز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد أو غير ممتد ■ فذا ذكر دليل على عدم التمكن في المكان ■ وأما الدليل على عدم التجز فهو انه لو تجز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز أولاً فيكون محلاً للحوادث ■ وأيضاً إما ان يساوي الحيز أو ينقص عنه فيكون متناهياً أو يزيد عليه فيكون متجزاً واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفلا ولا غيرهما لانها إما حدود وأطراف لا يمكنه أو نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر • وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك (واعلم) ان ما ذكره في باب التزيهات بمضاهي عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردّاً على المشبهة والحكمة وسائر فرق الضلال والطفاني

التمكن أحص الخ) هذا على مذهب المتكلمين وأما على مذهب الحكماء فهم مترادفان (قوله لان الحيز الخ) (قوله لان الحيز الخ) وما مر من أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ تفسير للحيز بمعنى المكان ^(١) دون الحيز المطلق (قوله فيلزم قدم الحيز) نوعاً أو شخصاً لا متاع التجز بدون الحيز واللازم باطل لما ثبت من حدوث ما سوي الله تعالى وصفاته نوعاً وشخصاً وبناء على ان الحيز موجود لا متوهم (قوله فيكون محلاً للحوادث) لان الكون في الحيز من الموجودات الخارجية عند المتكلمين (قوله فيكون متناهياً) واللازم باطل اذ التناهي من خواص المقادير والاعداد ^(٢) وهما من خواص الاجسام • وفي كون الاعداد من خواص الاجسام تأمل (واعلم) ان هذا مبني على بطلان كونه تعالى جزءاً لا يتجزى ^(٣) لانه لا شيء من الاشياء وأحقرها • وعلى وجود الحيز وتناهي الابعاد والا فيجوز أن يكون الناقص جزءاً لا يتجزى وأن يكون المساوي مساوياً للحيز ويمتدأ الى غير النهاية • قال الفاضل المحشي رحمه الله نعم يلزم التجزي حينئذ • ثم كلامه • وفيه أن التساوي بمعنى عدم الزيادة والنقصان لا يستلزم التجزي ^(٤) ولو قال التجز لاستلزامه الاحتياج بنا في الوجوب لكان أسلم وأخصر (قوله اما حدود وأطراف لا يمكنه أو نفس الامكنة) اذ الجهة قد تطلق على منتهى الاشارة الحسية المستقيمة • وقد تطلق على مقصد المتحرك بالحصول فيه أو القرب اليه • فلي الاول تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان • وعلى الثاني ليست الانفس المكان (قوله ولا يجري عليه زمان) يعني ان وجوده ليس زمانياً بمعنى انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معني كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا في مكان (قوله والله تعالى منزّه عن ذلك) اذ ليس في ذاته تجدد متما وتغير متما تدريجياً كان أو دفئاً حتى يقدر به زمان وينطبق عليه أو يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فلا لا تغير فيه أصلاً لا تنقل له بالزمان قطعاً • نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل معه • وأما أنه زمني أو آني واقع في أحدهما فكلاً وبين الحصول فيه

(١) كما يقتضيه المعدل • وفيه تأمل (منه) (٢) وقد يقال في ابطال كونه مساوياً وناقصاً وزائداً انها من خواص المقادير والاعداد (منه) (٣) أي على صحة هذا الدليل (منه) (٤) وفيه تأمل (منه) (٥) ولا خفاء في الامتاع ووجود شيء بدون شيء لا يوجب توقفه عليه وما هو المستحيل هو التوقف (منه)

(قوله فيلزم قدم الحيز)
هذا مبني على وجود الحيز
وهو خلاف مذهب
المتكلمين (قوله فيكون
محلاً للحوادث) لان الحصول
في الحيز من الاكوان
والا كوان من الموجودات
العينية عند المتكلمين
(قوله اما أن يساوي
الحيز أو ينقص أو يزيد)
هذا الترديد لاظهار البطلان
على جميع التقادير والا فلا
يتصور زيادة الشيء على
حيزه ونقصانه عنه في
جميع المذاهب • ثم ان
هذا الدليل مبني على تاهي
الابعاد والالجازان يساوي
الحيز الغير المتناهي • نعم يلزم
التجزؤ حينئذ لكن
الكلام في لزوم التناهي
(قوله باعتبار عروض
الاضافة الى شيء) فان
الدار المبنية بين الدارين
علو بالنسبة الى ما تحتها أو
سفل بالنسبة الى ما فوقها

بإبلاغ وجهه وآ كده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام * ثم ان مبني التزييه عماد كرت على انها ثنائي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والامكان على ما أشرنا اليه لاعلى ماذهب اليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يتمتع بقاؤه * ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره * ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا أجسم من ذاك * وأن الواجب لو تركب فاجزاؤه إما أن تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولا فيلزم النقص والحدوث * وأيضاً إما أن يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثاً بخلاف مثل العلم والقدرة فاتها صفات

وبين الحصول معه بون بعيد^(١) تأمل (فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالنقص والتجزى (قوله) والتصريح بما علم بطريق الالتزام لما انه لما علم انه واجب علم انه قديم * ولما علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمركب (قوله من ان معنى العرض الخ) فيه ان النزاع فيها هو المتعارف من معاني هذه الالفاظ دون المعاني اللغوية (قوله بصفات الكمال) اذ من جملة صفات الكمال هو الوجوب (قوله فيلزم النقص والحدوث^(٢)) اذ من جماتها الوجوب فاذا لم يتصف بالوجوب يلزم الانصاف بالامكان وهو معدن كل نقص وحدوث * ويرد عليه أن عدم الانصاف بالصفات الكاملة بمعنى رفع الإيجاب الكلي لا يستلزم عدم الانصاف بالوجوب حتى يلزم النقص والحدوث وأيضاً إن عدم انصاف الاجزاء بها لا يستلزم عدم انصاف المجموع من حيث هو مجموع والنقص انما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً * وقد يدفع بأن عدم الانصاف بصفة من صفات الكمال دليل على عدم الانصاف بالوجوب اذ هو معدن كل كمال^(٣) ومبعد كل نقصان ولا شك أن عدم انصاف جزء من الاجزاء بالوجوب يستلزم عدم انصاف المجموع من حيث هو مجموع * اذ امكن الجزء * يوجب امكان الكل فيلزم النقص قطعاً (قوله فيلزم اجتماع الاضداد) وذلك باطل والنقص بالهوى العنصرية بأنها شخص واحد في جميع العنصرية مع انها متصفة بالاضداد مدفوع بأنها موصوفة بالتبع وما هو الموصوف بالحقيقة هي الصورة المتعددة والكلام في الموصوف بالذات وأيضاً إن الهوى متحيز فكل ضد في محل غير محل الآخر بخلاف ما نحن فيه (قوله وهي مستوية الاقدام) وقد تمنع المساواة فيجوز أن يكون المخصص ذاته كما في صفاته تعالى وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الامر تأمل (قوله فيكون حادثاً) فيه انه يجوز أن يكون المخصص موجباً لا مختاراً حتى يكون الأثر حادثاً (قوله بخلاف مثل العلم الخ) اشارة الى جواب دخل

(قوله اما أن تتصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب * ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وأيضاً صفة الكمال هي العلم التام والندرة التامة ونحوهما وهي لا توجد الا في الواجب

(١) والاول مستلزم للثاني دون العكس (منه) (٢) ولا خفاء في ان الجزء من الاجزاء لا يخلو من ان يكون بالنسبة الى الوجود الخارجي واجباً أو ممكناً فعلى الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثاني امكان المجموع فيلزم الحدوث والنقص (منه) (٣) فيه ان كون الواجب كذلك أول المسئلة ومحل النزاع هنا ليس الا ذلك فيلزم المصادرة فتأمل (منه)

كإل تدل الحداثات على ثبوتها * وأضدادها صفات نقصان لادلالة لها على ثبوتها لأنها تمسكات ضعيفة
توهن عقائد الطالبين * وتوسع مجال الطاعنين * زعمانهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه
الشبه الواهية * واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبأن
كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر مماساً له أو منفصلاً عنه مبايناً له في
الجهة والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم فيكون مبايناً للعالم في جهة فيتجزأ فيكون جسماً أو
جزء جسم مصوراً متاهياً * والجواب عنه أن ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام
المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفترض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو
دأب السلف إتياراً للطريق الأسلم أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعاً
لطاعن الجاهلين * وجذا لضبع القاصرين * وسلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شيء) أي لا يماثله * أما
إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك * وأما إذا أريد بها كون الشئين بحيث
يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر فلا نسياناً من الموجودات لا يسد
مسه في شيء من الاوصاف فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما في الخلقوات

مقدر كانه قيل ما ذكرتم يجري في الصفات أيضاً (قوله لأنها تمسكات ضعيفة) كما لا يخفى بأدنى
توجه وقد أشرنا إلى البعض من الضعف فتوجه (قوله والجواب عنه أن ذلك الخ) يعني أن الحكم بأن
كل موجودين فرضاً أما متماثلان أو متباينان في الجهة حكم وهمي يتبادر إليه قياساً للمعقول
على المحسوس ولا عبرة بحكمه في المعقولات * ولو قيل إن الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية فكيف
يحكم على المعقول بحكم المحسوس قياساً للمعقول عليه ولا شك أن ذلك فرع تعقل المعقول * قلنا معناه
أن العقل باستعمال آلة الوهم يحكم على المعقول بحكم المحسوس بخلاف العقل الخالص فإنه يمنع الحصر
المذكور وهو يكذبه ولا يحكم على المعقول بحكم المحسوس (قوله والادلة القطعية الخ) يعني أن
الدليل العقلي إذا حارض الدليل الثقل وجب تأويل الثقل أو التفويض أذ العقلي مرجح لأنه أصل
كما بين في موضعه (قوله للطريق الأسلم) الموافق للوقف على الآلة في قوله تعالى (وما يعلم تأويله
إلا الله) (قوله صحيحة) مطابقة لما تفيد الأدلة القطعية من التنزيهات جمعاً بين الدليلين (قوله
لضبع القاصرين) الضبع المضد (قوله للسبيل الاحكم) الموافق لمعطف قوله تعالى (والراستخون
في العلم) على الله (قوله الاتحاد في الحقيقة) النوعية وهو المعنى العرفي المصطلح^(١) (قوله فظاهر الخ) أي
عدم المماثلة بهذا المعنى بين الواجب وغيره ظاهر لاستلزامه تعدد الواجب بل تركبه المتنافي للوجوب
بمقتضى التحقيق وأن منع المتكلمون لزوم التركيب في الجانسة والاتحاد في المساهية النوعية كما مرت
الإشارة إليه ولا يبعد كل البعد أن يقال إن قول المصنف لا يشبه شيء يؤيد حمل المساهية فيما سبق
على المعنى العرفي كما حمل الشارح عليه ثمة تأمل (قوله أي يصلح كل منهما لما يصلح له الآخر)
ولو في شيء يؤيده قوله لا يسد مسده في شيء وإنما أتى بلفظ كل تنبيهاً على أن الاعتبار هو سد
كل من الطرفين مسد الآخر لا سد أحد الطرفين كما بوجه قوله بحيث يسد أحدهما مسد الآخر

(١) وفيه بحث لأن هذا إذا كان الوجوب مقتضى الحقيقة النوعية وأما إذا كان

التشخيص فلا (منه)

(قوله واحتج المخالف
بالنصوص الظاهرة) مثل
قوله تعالى (تخرج الملائكة
والروح إليه) وقوله عليه
السلام أن الله خلق آدم
على صورته وقوله تعالى
(يد الله فوق أيديهم)
(قوله أو تؤول بتأويلات)
بأن يقال المراد بالبروج
المروج إلى موضع يتقرب
إليه بالطاعة ومعنى الصورة
الصفة من العلم والقدرة
وغيرها ومعنى اليد القدرة

بحيث لا مناسبة بينهما * قال في البداية ان العلم هنا موجود وعرض وعلم محدث وجاز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو أثبتنا العلم صفة لله لكان موجوداً وصفة وقديماً وواجب الوجود ودائماً من الازل الى الابد فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا إنما ثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة * قال الشيخ أبو المين في التبصرة انا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدا مثل لعمر في الفقه اذا كان يساويه فيه ويد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة * وما بقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد * لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الخطئة بالخطئة مثلاً بمنزلة وأراد به الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة * والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة

(قوله وقد صرح بان المماثلة الخ) * يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق كما سيجي

(قوله بحيث لا مناسبة بينهما) حتي ان الاشتراك بينهما لفظي كما قيل (قوله موجود وعرض وعلم محدث) ولفظ العلم مقحم والاولى تركه * ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين^(١) (قوله ويتجدد في كل زمان) كما هو مذهب الشيخ الاشعري (قوله فلو أثبتنا العلم الخ) وحق العبارة أن يقال ان العلم صفة (قوله لكان موجوداً) في الخارج وفيه أن مجرد اثبات كون العلم صفة لله تعالى لا يستلزم كونه موجوداً اذ صفة الذات قد تكون اعتبارية تأمل (قوله وصفة) وفيه شائبة كون التالي عين المقدم تدبر (قوله وواجب الوجود) أي الذات الموصوف بمعنى الاستغناء عن غير الذات (قوله فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجوه) وفي تفرعه على ما فرغ عليه تأمل^(٢) (قوله وقد صرح الخ) حيث جعل عدم اشتراك العلم في جميع الاوصاف المذكورة مع الاشتراك في بعض منها كالوجود مستلزماً لعدم تماثلها حيث فرع عليه بقوله فلا يماثل علم الخلق * قال الفاضل المحنسي رد عليه أن هذا التصريح يناقض قوله فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه أن الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة * ثم كلامه * والجواب أن معنى قوله فلا يمتثل علم الخلق بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة بين العلمين وجه أصلاً أو يراد بالوجه الوجه الذي يحقق المماثلة لا الوجه مطلقاً^(٣) * وقد يقال في الجواب أن الفرض منه نفى المماثلة بأبلغ وجه * لكن بقي حديث التفرع تأمل (قوله قال الشيخ الخ) بطريق المعارضة (قوله وما بقوله الخ) من تمة كلام الشيخ الى قوله والظاهر (قوله والظاهر انه لا مخالفة^(٤)) هذا توفيق من جانب الشارح رحمه الله بين قول الاشعري وبين أهل اللغة بأن مراد الشيخ الاشعري بالمساواة من جميع الوجوه هي المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل ففني المماثلة في الكيل هي المساواة من جميع الوجوه المتحققة في الكيل * لكن بقي انه ان أريد بجميع وجوه الكيل جميع الوجوه مطلقاً

(١) أجب بانه يفهم من هذا ان لا علم وجوداً عند بعض من المتكلمين ويجوز ان يكون الاشعرية (منه) (٢) اذ قد علم من المتفرع عليه المشاركة في الوجود الا ان يقال اشتراك الوجود لفظي (منه) (٣) اذ حاصله انه لا يمكن اثبات المماثلة بينهما بوجه من الوجوه وفيه مالا يمتنع (منه) (٤) لا خفاء في ان الظاهر هو المخالفة وما ذكره تأويل (منه) (٤) والجواب ان المراد بالظاهر الظاهر مجالم دون الظاهر من العبارة (منه)

كالكيل مثلاً وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام البداية أيضاً والا فاشترك الشئان في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يدفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لأن
الجهل ببعض والعجز عن البعض نقص وافتنار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بمشهور العلم
وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير * لا كما زعمت الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات

أي وجه كان فباطل بالضرورة وان أردت به الجمع المعين فلا بد من بيانه أولاً حتى يتكلم به ثانياً *
وقد يقال (١) إن هذا معين (٢) ومعلوم (٣) باطلاق العادة وفيه محل بحث بعد (قوله كالكيل مثلاً (٤))
بأن لا يكون الكيل الذي كيل به أحدهما أكبر أو أصغر من الذي كيل به الآخر وان كان أحدهما من
الحشب والآخر من الذهب أو الفضة الى غير ذلك وبأن لا يكون أحدهما بالارتفاع والآخر
بالسطح الى غير ذلك من الامور المألوفة بطريق العرف والعادة تأمل (قوله وعلى هذا) أي على
أن المراد بالمساواة المساواة من جميع الوجوه فيها به المماثلة (قوله ومساواتهما من جميع الوجوه)
سواء كان بجميع الصفة التي بها المماثلة أولاً والتخصيص بالاول ليس على ما ينبغي تأمل (قوله يدفع
التعدد) ويحتمل أن يراد به الاشتراك في جميع الاوصاف الكلية (٥) (قوله فكيف يتصور التماثل)
اذ التماثل فرع التعدد والتماثل بالذات (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) أشار به الى انه عالم
بعلم زائد وقادر بقدرة زائدة على ذاته تعالى كما هو مذهب الحق ولا يخفى في أن ظاهر عبارة مشعر
بأن كل ما يتعلق به العلم يتعلق به القدرة وذلك ليس كذلك وتخصيص الشيء بالموجود بل الموجود
الممكن لا يجدي نفعاً اذ الذات والصفات مما يتعلق به العلم دون القدرة اذ القدرة من جملة الصفات
تأمل (قوله وافتنار الى مخصص) خارجي (٦) اذ لا احتياج الى ما يستند الى الذات ليس نقصاً ومستحيلاً
* قال الفاضل المحشي يرد عليه انه يجوز أن يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالمستعصيات
بالنسبة الى القدرة * ثم كلامه * ورد بأن مقتضى لعملة وقدرته نفس ذاته وللمعلومية ذوات
المعلومات وللمقدورية هو الامكان المشترك بين الكل ولو ثبت علمه وقدرته ببعض وجب شمولهما
للكل والا لزم تخلف مقتضى عن مقتضى والترجيح بلا مرجح بالضرورة * وفيه أن هذا انما يتم
لو كان مقتضى مقتضياً تاماً وذلك ليس بديهياً ولا مبرهنياً عليه (قوله مع ان النصوص) وكذا
الاجماع (قوله لا كما زعمت الفلاسفة) * ولو قيل ان الفلاسفة لا يقولون بالعلم والقدرة فلا معنى
لعدمهم من المخالفين في شمولها * قلنا المراد بالعلم والقدرة العالمية والقادرية أي كونه علماً وقادراً ولا
خلاف للفلاسفة في ذلك * أو يقال ان شمول العلم والقدرة إما بنسب الاصل أو بنسب الوصف أي
الشمول * وفيه ما لا يخفى تأمل (قوله لا يعلم الجزئيات) على وجه جزئي بأن يكون الجزئي الحقيقي
معلوماً بخصوصه بحيث يمتاز عن جميع أعيانه على وجه يتمتع حمله على غيره * واعلم * أن معنى

(قوله نقص وافتنار الى
مخصص) يرد عليه انه يجوز
أن يكون بعض الامور غير
قابل لتعلق العلم كالمستعصيات
بالنسبة الى القدرة (قوله
لا يعلم الجزئيات) أي من
حيث هي جزئيات بل يعلمها
من حيث هي كليات كعلم
النجم بان في ساعة كذا
خسوفاً أو هذا العلم مستمر
قبل الوقوع وبعده

(١) أي بطريق جرى العرف والعادة (منه) (٢) بطريق العرف والعادة (منه) (٣) واحد
لامعلومات كما قيل (منه) (٤) فلو قيل ان قوله مثلاً مستدرك لان الكاف يفيد مضاهة قلنا ايراد
قوله مثلاً لان مثبت المماثلة ليس مقصوداً على مدخول الكاف أعني الكيل بل المراد ان مثبت المماثلة
كالكيل ونحوه قافهم (منه) (٥) أي في جميع الاوصاف النفسية (منه) (٦) أي الى ما هو خارج
ومنفصل من ذاته وغير مستند الى ذاته تعالى (منه)

ولا يقدر على أكثر من واحد * والدمرية على أنه تعالى لا يعلم ذاته * والنظام على أنه لا يقدر على خلق الجهل والقيح * والبلخي على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من أنه علم حي قادر إلى غير ذلك ومعلوم أن كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب الوجود وليس الكل ألفاظاً مترادفة

قولهم أن الله لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي أنه لا يعلمه على وجه يكون علمه زمانياً مخصوصاً بزمان دون زمان بأن يصح أن يقال حصل الآن أو قبل ولم يحصل بعد ويحصل في زمان قريب أو بعيد لا بمعنى أنه لا يعلم الجزئي بخصوصه بل جميع الأشياء جزئياً كان أو كلياً حاضرة عنده من الأزل إلى الأبد وعالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها على ما كان عليه وسيكون علماً مستمراً لا يتبدل ولا يتغير بتغير الأزمان والأحوال بوجه من الوجوه كعلمه تعالى بالأمور الكلية هكذا حقه المحقق الرازي في بعض تصانيفه * ثم قال هذا معنى قولهم أنه تعالى يعلم الجزئيات^(١) على وجه كلي لا مانعهم بعضهم من أن علمه بطبائع الجزئيات دون خصوصياتها { قوله ولا يقدر على أكثر من واحد } بمعنى أنه يمكن أن يصدر عنه ابتداء من غير واسطة إلا الواحد وهو العلول الأول هذا هو المشهور * والتحقيق أن الكل صادر عنه تعالى ابتداء من غير توسط قاعل آخر وإن كان صدور البعض عنه مشروطاً بصدور البعض الآخر عنه وبه صرح صدر الأفاضل المحقق الطوسي (قوله والدمرية) قوم يستندون الحوادث إلى الدهر وبالفنون فيه حتى كأنهم لا يثبتون صانعاً وراءه فنسبوا إليه (قوله أنه تعالى لا يعلم ذاته) لأن العلم نسبة لا تحصل إلا بين المتغايرين فلو كان عالماً بنفسه لكان نسبة بين الشيء ونفسه وهو محال * ورد بأن التباين الاعتباري كاف في النسبة (قوله والبلخي) وهو أبو القاسم البلخي المعروف بالكبي كذا في شرح المقاصد وأما المفهوم من عبارة شرح المواقف حيث قال وأبو القاسم البلخي ثم قال وقال الكبي وهو أن أبا القاسم البلخي غير الكبي وكذا في أفكار حيث قال في بحث الإرادة ومنهم النظام والبلخي والكبي يدل على المغايرة (قوله لا يقدر على مثل مقدور العبد) حتى لو حرك الله تعالى جوهراً إلى حيز وحرك العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان زعماً منه أن مقدوره إما طاعة أو معصية أو سفها وأفعاله تعالى متعالية عنها ولم بدر أن هذه اعتبارات تعرض بفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة أنه لا إلح) تمسكاً بدليل التماثل على الوجه الذي سبق وخفي عليهم أن غاية ما لزمت منه عجز العبد وهو لا يتأني العبودية^(٢) (قوله وله صفات^(٣)) موجودة في أنفسها قائمة بذاته تعالى (قوله ومعلوم) بحسب العرف والافقة وأنت تعلم أن هذا وما سياتي من قوله وأن صدق إلح بحث لغوي لا يفيد في المطالب العلمية الآن يكتفي بالظن (قوله على مفهوم الواجب) وحق العبارة أن يقال على ذات الواجب لأن الكلام في إثبات الصفات الزائدة على الذات (قوله وليس الكل ألفاظاً مترادفة) بأن يكون معنى

(قوله ولا يقدر على أكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الإيجاب والقدرة تنافيه * لانا نقول منافي الإيجاب هو القدرة بمعنى محبة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فتفق عليها بين الفريقين إلا أن الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا إما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها

(١) لا خفاء في أن هذا يؤدي إلى صدور الجزئيات عنه تعالى مع الجهل بها تعالى الله عما يقول به الظالمون (منه) (٢) بل هو كمال العبودية (منه) (٣) لعل المراد بالصفات في عبارة المصنف رحمه الله المبادي لها كالعلم والقدرة دون المشتقات كالعلم والقادر ويدل عليه قوله ثبت له صفة العلم إلح (منه)

وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ما أخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك

الكل واحداً بالذات ولو متغايراً بالاعتبار فلا تثبت الصفات (قوله وان ^(١) صدق المشتق) عطف على قوله ان كلا أو حال والاقرب هو الاقرب لكلا يتوهم أن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل مستقل في ثبوت المطلوب ويتفرع على كل واحد قوله فثبت له صفة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى ^(٢) بأدنى توجه فتوجه (قوله يقتضي ثبوت ما أخذ الاشتقاق له) اذ المشتق موضوع لذات موصوفة بما أخذ الاشتقاق ولهذا صار حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب أعني هو ذو هو * وفيه أن التقاير الاعتباري كاف في صحة حمل الاشتقاق والتركيب * وقد يقال ان الغرض منه افادة كون المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ معني قائماً بذاته لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره دون اثبات مقابلة المأخذ وزيادته على الذات إذ قد علم ذلك من المقدمة السابقة * ومن هذا ظهر لك أن الغرض منه اثبات ^(٣) ثبوت المأخذ لموصوفه دون ثبوته في نفسه كما يدل عليه قوله له * وأما ثبوت المأخذ في نفسه فليكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض ^(٤) فلما علم ثبوت تأخذ هذه الاوصاف لموصوفها وان الواجب ليس علماً وقادراً ومتكلاً بذاته مثل كون الضوء مضيئاً بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه ^(٥) فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على وجود السواد في نفسه إذ كون الجسم أسود أو متحركاً بالسواد المعدوم والحركة المعدومة سفسطة تحكم بداهة العقل بطلانه اذ الوجود رابطي في الاوصاف العينية فرع الوجود النفسي وكذا الحال فيما نحن فيه ^(٦) * وبهذا تبين لك دفع ما قاله الفاضل الحنفى ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والوجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم * ثم كلامه * وأيضاً ان التردد فيجوز إذ كلام الشارح نص في الثاني لا احتمال له على الاول * وقد يقال إن مذهب الشارح أن وجود الصفات العينية في نفسها هو وجودها في موصوفها مثلاً ان وجود السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به * وفيه أن ما قيل على تقدير ثبوته وصحته انما هو في الاعراض فقط دون الصفات العينية

(قوله وان صدق المشتق على الشيء يقتضي الخ) ان أراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقوض بمثل الواجب والوجود وان أراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث للموجودة بذاته تعالى

(١) ان كسرت الهمزة فالمعطف على ليس الكل الخ وان فتحته فالمعطف على أن كلا من ذلك ويحتمل المعطف على أنه عالم قادر (منه) (٢) وليس المعطوف عليه دليلاً مستقلاً لان ما يفهم منه هو ان يدل على معنى زائد على الواجب لكن لا يفهم منه ثبوت الصفات له وكذا المعطوف لان ما يفهم منه ثبوته له لكن لا يفهم الزيادة عليه (منه) (٣) حاصله انه اذا ثبت المشتق لله تعالى لا بد ان تثبت مباديه والا لزم قيام المشتق بدون المبادئ عليه وهو باطل (منه) (٤) فيه نظر لان الجالس في السفينة يقال انه متحرك مع ان الحركة غير قائمة بالجالس بل قائمة بالسفينة (منه) (٥) ولذا قال قدس سره في شرح المواقف في اول بحث الاعراض في دفع من توهم ان وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام (منه) (٦) ولك ان تقول ان غرضهم في هذا المقام اثبات زيادة المأخذ على الذات وقيامه بمعنى انه عالم يعلم زائد على ذاته قائم به في نفسه لا بنفسه وأما انه موجود في نفسه فليس الغرض متعلقاً به (منه)

لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك فإنه محال ظاهر بمنزلة قولنا الأسود لا سود له * وقد نطقت النصوص بنبوت علمه وقدرته وغيرها ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد نسبته عالمًا قادرًا * وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بمرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بمرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات * بل النزاع في أنه كما أن للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة بذاته زائدة عليه وكذا جميع الصفات * فانكروا الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات علما وبالقدورات قادراً إلى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات * والجواب ما سبق من أن المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحياة وعالمًا وحياً وقادراً وصانعا للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته إلى غير ذلك من المحالات (أزلية)

مطلقاً * وأنت خير أن هذا لا يخلو عن التحكم * وأيضاً أن بناء الكلام هنا على رأى الشارح ليس على ما ينبغي * وقد يقال لما ثبت كون هذه الأمور أوصافاً زائدة لموصوفاتها ثبت وجودها في أنفسها إذ لا قائل بالفصل * وفيه أن التمسك به (١) لا يليق بمبحثنا هذا (٢) تأمل (قوله أنه عالم لا علم له) بمعنى أنه عالم بذاته لأبهر زائد على ذاته على معنى أن ما يترتب على صفة العلم منا يترتب على ذاته البحث من غير مدخلة شيء آخر فيه كما ذهب إليه الفلاسفة وكذا الحال في البواقي على قياس ما قاله الحكماء في الوجود الخارجي ولا خفاء في أن هذا معنى معقول لا يتقبض العقل عن قبوله ولا يناهى صدور الأفعال المتقنة (قوله وليس النزاع الخ) كأنه قيل يلزم من إثبات الصفات كون الواجب محل الحوادث وهو باطل فاجاب بقوله وليس النزاع الخ (قوله حادث) فيه ما عرفت من أن لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين (قوله أن صفاته عين ذاته) مرجعه إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها ونماتها من الذات البحث لا إلى أن هناك ذاتاً له صفة وهما متحدان حقيقة كما يوحى ظاهر العبارة * لا يقال نفي الصفات كفر لانه إنكار لما ثبت بالنص والاجماع * لأن الثابت بالنص ليس إلا كونه عالماً وقادراً إلى غير ذلك مطلقاً دون كونه عالماً بالعلم الزائد وقادراً بالقدرة الزائدة على الوجه الذي أثبتته الشيخ الأشعري ونساء المعتزلة ولا دلالة للنص عليه أثباتاً ولا نفيًا تأمل (قوله إلى غير ذلك من المحالات) من عدم إفادة حمل الصفات على الذات كحمل أحد المترادفين على الآخر وحمل السواد على السواد وعدم الاحتياج إلى البرهان في إثبات الصفات بعد إثبات الوجود وكون العلم واجب الوجود لذاته (٣) وكونه مبدأ العالم وكون الشيء الواحد بعينه أشياء كثيرة * ولك أن تقول أن اللازم أحد الأمرين إما كون الواجب غير قائم بذاته أو كون العلم قائماً بذاته أو كون الواحد كثيراً أو الكثير واحداً * ومن هذا علم أن قوله وكون الواجب غير قائم بذاته ليس

(قوله أنه عالم لا علم له) ان قلت لعل مرادهم أنه عالم لا علم صفة حقيقة له * قلت ياباه قولهم بأن له عالمة لأنها ليست صفة حقيقة أيضاً وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالمة زائدة (قوله ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو إضافة التمييز والانكشاف التي تسميها المعتزلة عالمة وقد قال صاحب المواظف لا تثبت في غير الإضافة (قوله ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة) لهم أن يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم أن يقولوا حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته

(١) أي بعدم القائل بالفصل (منه) (٢) أعني المطالب اليقينية (منه) (٣) لا ينبغي أن قوله وكون العلم واجب الوجود لذاته بعينه قول الشارح كون العلم معبوداً للخلق وقوله وكونه مبدأ العالم هو قوله كون العلم صانعاً للعالم (منه)

لا كما تزعم الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة له غير قائم بذاته * ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة مفارقة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين والتصریح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء فإبال التثنية أو أكثر * أشار إلى جوابه بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتخايرة

على ما ينبغي * وأنت تعلم أن هذه الأمور إنما تلزم لو قالوا بنبوت صفة هي عين الذات وقد مررت الإشارة في صدر الدرس أهم لا يقولون به بل قالوا أن ذاته بحيث يترتب عليه ما يترتب على الصفات (قوله انزع الكرامية) هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام قال الكرماني في شرح المواقف هو يتشدد لراه وفتح الكاف وقيل بكسر الكاف وتخفيف الراء (قوله متكلم بكلام^(١)) ومريد بارأية حادثة غير قائمة بذاته تعالى (قوله قائم بغيره) من اللوح المحفوظ أو جبرائيل عليه السلام أو النبي عليه السلام (قوله في كلام المتقدمين) حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان (قوله في كلام المتأخرين) كالامام حميد الدين (قوله أو أكثر) كالبقاء واليد والعين والوجه (قوله أشار إلى جوابه) أشار به إلى أن الجواب ضمني لأن الفرض الأصلي هنا بيان حكم الصفات بالقياس إلى الذات دون الجواب أصالة لكنه يعلم به ضمناً ولهذا لم يقتصر على نفي المفارقة بل زاد نفي العينية^(٢) إذ نفي العينية مستقل في الجواب لا مدخل لنفي العينية فيه * وقد يقال إن نفي العينية سواء كان الفرض هنا بيان حال الصفات أو الجواب عن التمسك على الوجه الذي قرره الشارح فأمر مستدرك لا قائمة في ذكره أما على تقدير الجواب فظاهر وأما على تقدير البيان فلأنه أمرين لا يلبق أن يجعل مسألة الفن فالأولى أن يجعل جواباً ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد منهما مدخل في الجواب بأن يقول يلزمكم أحد الأمرين^(٣) إما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من الحالات المذكورة * ويحاجب أن الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد على محاذاة ما في الكتاب (قوله فلا يلزم قدم الغير) الظاهر من السابق أن لكل واحد مما ذكر

(١) ومعنى كونه تعالى متكلماً أنه موجد الكلام في غيره (منه) (٢) وقد يقال أنهم فهموا من التقدير جواز الانفكاك من الجانبين فأقدموا على ذلك وأيضاً لزمهم أن تكون الصفات مستندة إلى الذات إما بالاختيار فلزمهم التسلسل أو بالإيجاب فلزم بذلك كونه تعالى واجباً ولو في بعض الأشياء فدفعوا بذلك * وأنت خير فملى هذا أيضاً يلزم الاستغناء عن قوله لا هو (منه) (٣) وفيه أنه إن أراد الاتحاد باعتبار الإضافات فاللزوم ممنوع وإن أراد مطلق الاتحاد فاللزوم مسلم واستحالة اللازم ممنوع (منه)

(قوله أشار إلى جوابه)
بقوله الخ) إنما لم يقل
أجاب بقوله لأن الجواب
التام نفي المفارقة بين
الذات والصفات وبين
الصفات بعضها مع بعض
والمصنف قد اقتصر على
الأول لكن أشار إلى أن
التعدد فرع التقدير وبه يعلم
الجواب بالنسبة إلى
الصفات أيضاً إذ ليست
مفارقة ولأن الفرض
الأصلي هنا بيان حكم
الصفات ولذلك ذكر قوله
لا هو والا فلا مدخل له
في الجواب (قوله فلا يلزم
قدم الغير ولا تكثر القدماء)
ولك أن تحمل كلام المصنف
على أنه لا يلزم قدم الغير
فلا محذور لأن المحذور
تعدد القدماء المتخايرة
لا مطلق التعدد فلا يرد
السؤال قطعاً وإنما حل
الشارح على ما ذكره كمشهورة
فيما بين القوم

(قوله لكن لزومهم ذلك) * قبل عليه لزوم غير الالتزام ولا كفراً بالالتزام * وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفراً أيضاً ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجل البداهات * على ان قوله تعالى (وما من إله الا إله واحد) (١٠٨) بعد قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة) شاهد صدق

لكن لزومهم ذلك لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسوها بالاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجزوا الانفكاك والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة * ولقائل ان يمتنع توقف التعدد والتكثُر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكررة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغير الكل *

مدخل في تفرعه وليس كذلك (قوله لكن لزومهم ^(١) الخ) قيل التزام الكفر كفراً لا لزومه * وأجيب بان لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام وما نحن فيه من هذا القبيل وفيه تأمل (قوله وسوها الخ) يعني عبروا عن الوجود والعلم والحياة بالاب والابن وروح القدس ^(٢) * قال في شرح المقاصد وأما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون أباً وابناً وروحاً قدساً ^(٣) ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل الى ان الصفات نفس الذات انتهى كلامه * ولعل قوله أو ميل إشارة الى التوجيه لكن لا يلائمه قوله قد انتقل وكذا قولهم بالقدماء الثلاثة (قوله ان اقنوم العلم) الاقنوم في اللغة اليونانية بمعنى الأصل فكان الاقانيم الثلاثة أصول جميع الاشياء الموجودة (قوله فكانت الاقانيم ذوات) نقل عنه لان الانتقال لا يتصور الا في الذات * ثم كلامه * وهذا انما يتم لو حل الانتقال على المعنى الحقيقي (قوله ولقائل ان يمتنع توقف العدد) لعله أراد بالتوقف الاستلزام دون التأخر الذاتي اذ مجرد الاستلزام كاف في المقصود (قوله مع ان البعض جزء) لعله أراد بالجزء ما هو في حكم الجزء أعني عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويحاً اذ كل عدد من مراتب الاعداد

(١) أي النسبوية والمكاثية واليعقوبية من أئمة النصارى شرح محائف (منه) (١) واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى فكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة زهي اقنوم العلم انحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالحجر مع انشاء عند المسكائية وبطريق الاشراف كما تشرق الشمس من ذكائه على موازاته عند النسبوية وبطريق الانقلاب لحماً ودماً بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية وقيل تركيب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن كذا في شرح المقاصد (منه) (٢) ظاهر عبارته ناظر الى انهم عبروا عن الوجود بالاب وعن العلم بالابن وعن الحياة بروح القدس على طريقة الف والنشر قال قدس سره في شرح المواقف عبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة (منه) (٣) لانهم أثبتوا الاقانيم الثلاثة وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل عن الله الى بدن عيسى عليه السلام فجزوا الانفكاك فكانت ذوات متغايرة لان الشيء الذي انتقل عن محل الى محل لا يكون عرضاً لان انتقال العرض عن محله محال تأمل (منه)

على أنهم كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة * وأيضاً ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصرت العلة في الالتزام تبين ذلك منهم وعبارة الشارح انما تشير الى الاول (قوله هي الوجود والعلم والحياة) ومن غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة أقانيم وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة * وقد بوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد قاربة والافواحد (قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو السكم المنفصل ولا انفصال في الواحد فلا يكون عدداً ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم من

(بالنسبة)

قال العدد ما يقع في المد فيكون أهم من السكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب أو على التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) * يرد عليه أنهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يؤلف الا من وحديات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحديات لاخستان ولا ستة وأربعة الى غير ذلك من الاحتمالات

وأبضا لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة في كثرة الصفات وتعددتها متغايرة كانت أو غير متغايرة * فالأولي أن يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وإن لا يجتزأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عنها ولا غيرها أعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفعها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم إلما حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة * لكن ينبغي أن يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية * ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات والكرامية إلى نفي قدمها والاشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها * فإن قيل هذا النفي في الظاهر رفع للتقيض وفي الحقيقة جمع بينهما لأن نفي النيرة صريحا مثلا أثبات للنية ضمنا وأثبتها مع نفي العينية صريحا جمع بين التقيض وكذا نفي العينية صريحا جمع بينهما لأن المفهوم من الشيء أن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور

بالنسبة إلى ما فوقه في مرتبة الجزء بالنسبة إلى الكل في لزوم أو هو من قبيل أجزاء الكلام^(١) على ما هو متفاهم العرف (قوله وأبضا لا يتصور الخ) يعني إذا قالوا بتكررها فلا معنى للاستدلال بعدم التغير على عدم التكرر المستلزم لعدم تعدد القدماء وتكررها مع أنه لا يصح أن يجعل دليلا عليه (قوله فالأولي أن يقال الخ) أشار به إلى صحة الجواب المشار إليه بقوله لا هو ولا غيره بأن تحمل عبارة المصنف على غير ما ذكره الشارح بأن يقال فلا يلزم قدم الغير وليس الحال إلا أثبات القدماء المتغايرة (قوله إلى نفي الصفات^(٢)) أما الفلاسفة فلكل يلزم كون الواحد الحقيقي قابلا وفاعلا إن قلنا بصور الصفات عن الذات واستكمالها وافتعالها من الغير والاحتياج إليه في الصفات الحقيقية إن صدر عن الغير مع لزوم التسلسل أو تعدد الواجب^(٣) وأما المعتزلة فلكل يلزم تعدد القدماء أن كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث أن كانت حادثة (قوله والكرامية إلى نفي قدمها) لأنها لا تصور بدون المتعلق^(٤) والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجوزوا كونه تعالى محل الحوادث (قوله والاشاعرة إلى نفي غيريتها الخ) أي قدماء الاشاعرة إلى نفي غيريتها وعينيتها لئلا يلزم تعدد القدماء وأما المتأخرون منهم فذهبوا إلى مفارقتها للذات وانكائها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقا واستلزام الامكان الحدوث^(٥) والتزموا صدورها عن الذات بالإيجاب^(٦) وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الإيجاب قصداً بما سوى الصفات * وفيه ما لا يخفى على المتأمل الذي (قوله فإن قيل الخ) حاصله أن النيرة

(قوله فالأولي أن يقال الخ)
وقد يجاب أيضا بأن القديم هو الأزلي القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله وأما في نفسها فهي ممكنة) قد سبق ما فيه من أنه يخالف ما أشهر بينهم من أن كل ممكن محدث أي مسبوق بالعدم (قوله والكرامية إلى نفي قدمها) * ورد عليه أنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر

(١) وهو أن الفوقاني من العدد مركب من التحتاني منه (منه) (٢) يعني ذهب الفلاسفة إلى نفي الصفات لئلا يلزم المحذورات المذكورة (منه) (٣) وما قالوا أن الإيجاب نقص بالنسبة إلى غير الصفات من مصنوعاته وأما بالقياس إلى صفاته فكيف كانت خير بان دعوى أن الإيجاب في الصفات كمال وفي غيرها نقصان مشكل ونحكم بحج من قبيل التخصيص في الأحكام العقلية (منه) (٤) فيه أن هذا لا يتم في البعض كالحياة (منه) (٥) أي منع المتأخرين استلزام الامكان الحدوث (منه) (٦) أي الذات فاعل بالإيجاب في حق الصفات لا فاعل مختار (منه)

بينهما واسطة * قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتخاذ المفهوم بلا تفاوت أصلاً فلا يكونان تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فإن ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها إذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده

(قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين الخ) قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة * وأجيب

سلب العينية فرقمها معا ^(١) رفع التقيضين ^(٢) وذلك ظاهر وجمعهما حقيقة يستلزم رفع كل واحد من التقيضين ثبوت الآخر * وحاصل الجواب يمنع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية أو مساوية له بل هي أخص منه فلا يلزم ارتفاع التقيضين ولا ما يلزمه من اجتماعهما (قوله قد فسروا) أي مشايخ الأشاعرة (قوله بكون الموجودين) فيه تسامح ^(٣) كما لا يخفى (قوله بحيث يقدر ويتصور) مشعر بأن الانفكاك باعتبار النصور والتعقل ولو بالفرض وإن كان محالاً وبأن الانفكاك من جانب واحد كاف في الغيرية فبطل الجمع وإن صح المنع ولعل هذا منشأ التفسير بقوله أي يمكن وفيه تأمل (قوله أي يمكن الانفكاك بينهما ^(٤)) من الجانبين وهو معتبر في الفيرين عندهم كذا في شرح المواقف هذا هو المقول عن الشيخ * واعترض عليه بالجمعين القديمين لعدم صحة الانفكاك بينهما إذ العدم يتأني القدم ففروا التعريف وزادوا قيداً في التعريف فقالوا في عدم أوفي حين * وفيه أن النقض بالثال المذكور إنما يجزى لو أريد بالامكان المذكور في التعريف الامكان الوقوعي دون الذاتي إذ القدم يتأني الوقوعي دون الذاتي مع أن التقييد بما زيد لا يقطع مادة النقض بالمرة واليه أشار الفاضل المحشي حيث قال فلا نقض بالجمعين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً * ثم كلامه * وأنت تعلم أن الأولى إيراد النقض بالمجردين القديمين كالمقول والنقوس على ما يقول به الفلاسفة اذ مادة النقض وإن لم يجب أن يكون واقعاً بالفعل لكنه يجب أن يكون ممكناً لأن الفساد الناشئ من فرض المحال لو كان سبباً لفساد التعريف لارتفع الأمان عن التعريفات تأمل (قوله بلا تفاوت أصلاً) ولو بالاعتبار كالأجمال والتفصيل اذ لا تائل بالعينية بين الحد والمحدود (قوله قدمها عديمه ووجودها وجوده) إلهه أراد به أن ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي جزؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها * وقد يقال إن مناه على أن رفع الجزء عين رفع الكل كما هو المشهور وصرح به قدس سره في مواضع فإذا كان رفعه عين رفعه لزم أن

بأن المراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه والا لزم أن لا يفايره ثوبه (قوله أي يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فلا نقض بالجمعين القديمين كذا قيل * لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً فليتأمل (قوله والعدم على الأزلى محال) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهراً لم يتعرض له والا فجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله قدمها عديمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالق الموجودين والعدمين ظاهر على أن الاستلزام بين العدمين باطل كما سيذكره

(١) فيه أن رقمهما معا محال فجاز أن يستلزم محالاً آخر وهو الاجتماع (منه) (٢) قوله رفع التقيضين * لا يقال التناقض هنا بمعنى التباعد ورفع التقيضين بهذا المعنى غير متمنع فإن زيدا المدوم ليس كتاباً ولا لا كتاباً * لا أقول ارتفاع التقيضين مطلقاً عن المحل الموجود محال بلا تردد * بحرآبادي (منه) (٣) لأن الغيرية وصف أحدهما لا كليهما بخلاف التباير فإنه وصف لكليهما والمعنى كون كل من الموجودين (منه) (٤) وهو أن الغيرية صفة لواحد من الموجودين فتفسيرها بكون الموجودين مسامحة كما لا يخفى (منه) (٤) أي تعريف الفيرين بأنهما موجودان يصح انتفاء أحدهما مع وجود الآخر (منه)

(قوله بخلاف الصفات)
 الحديثة) فانهم قالوا بمغايرة
 الصفات الحديثة للذات
 وبهذا يظهر عدم صحة
 استدلالهم السابق لان
 زيد اقد ينصف في الدار
 بالصفات الحديثة (قوله
 انتقض بالعالم مع الصانع)
 قد عرفت ان المراد
 بالانفكاك ما يعم الانفكاك
 في الوجود وفي الجزئ فلا
 نقض بالعالم مع الصانع اذ
 يجوز ان ينفك الصانع في
 الوجود والعالم في الجزئ
 لاستحالة تحيز الصانع * نعم
 يرد الاشكال على من
 قال الغير ان ما يمكن
 انفكاكهما في عدم أو في
 حيز * ان قلت لعلهم أرادوا
 بجواز الانفكاك جواز أن
 لا يكون أحدهما قائماً
 بالآخر أو بمحله ولا متقوم
 به والعالم غير قائم به ولا
 متقوم به ويجوز ان
 لا يقوم المرض بالحل بان
 ينعدم مع بقاء محله *
 قلت مثله مما لا يلتفت اليه
 في التعريفات والافيمكن
 تعميم كل تعريف بالاختصاص
 وتخصيص كل تعريف
 بالاعم حتى تحصل المساواة
 وفيه من الفساد ما لا يخفى
 على انه يرد عليه التشخيص

بخلاف الصفات الحديثة فان قيام الذات بدون تلك الصفات الممينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره
 المشايخ * وفيه نظر لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع
 الحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدون
 الحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً فان اكتفوا بجانب واحد لزمّت المغايرة بين الجزء والكل
 يكون وجوده عين وجوده وفيه قيل إن حقيقة العشرة بعينها حقيقة الوحدة المعتبرة عشر مرات
 ومن البين أن التعدد بحسب الاعتبار لا يوجب تعدد الوجود حقيقة فاذاً وجودها وجوده وغاية
 ما لزم اعتبار الشيء الواحد جزءاً من الشيء مراراً وذلك جائز * وفيه انه يلزم أن يكون جميع مراتب
 الاعداد حقيقة واحدة مع انهم صرحوا بأن مراتب الاعداد أنواع مختلفة تأمل (قوله بخلاف
 الصفات الحديثة) كانه قيل فلتكن الصفات الحديثة مثل الصفات القديمة فاجاب بقوله بخلاف الصفات *
 نقل عن الشيخ انه قال من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات
 الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ما هو ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسانية المتمسكة الانفكاك
 لكن هذا ليس أمراً عائداً الى الاصطلاح والتسمية على ما ذهب اليه بعضهم بل هو بحث مفوضي
 قد قصدوا اثباته بالدلائل * والمشهور من أدلتهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة بحكم عليك
 بلزوم أجزائها من الاعداد المتدرجة تحتها * وأيضاً يقولون ما في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها
 أيضاً * وأنت خير بأن هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة كانت أو حادثة لازمة أو
 مفارقة ليست غير موصوفها (قوله انتقض بالعالم مع الصانع ^(١)) اذ يجوز أن ينفك الصانع في الوجود
 عن العالم من غير عكس * قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود
 عن الصانع اذ الانفكاك نسبة لا يتصور انفكاك أحد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر
 عنه * وأجيب بأن الانفكاك اذا نسب الى أحد الجانبين في شيء لابد أن يكون منشأ الانفكاك
 انصاف الجانب الآخر بتقيض ما انصف به الجانب الموافق له كما ان عروض العدم للعالم منشؤ
 انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما استحال العدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع
 في الوجود وكذا الحال في الجزء والكل * قال الفاضل المحنّي قد عرفت أن المراد بالانفكاك
 ما يعم الانفكاك في الوجود أو في الجزئ فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز أن ينفك الصانع في
 الوجود والعالم في الجزئ لاستحالة تحيز الصانع * نعم يرد الاشكال على من قال الغير ان ما يمكن
 انفكاكهما في عدم أو حيز * تم كلامه * ورد بأن هذا لا يستقيم على ما هو المقرر عندهم من أن كلمة
 أوفى التعريفات للتقسيم دون الترتيب ^(٢) وحاصله أن ^(٣) المراد بأو أن قسماً من المحدود حده كذا
 وقسماً آخر حده كذا فالمتى حينئذ أن قسماً من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين

(١) اذ الصانع مع العالم حينئذ لابد ان يكون مندرجا في أحد الحدين بان يكون الانفكاك بينهما اما
 في الوجود فقط أو في الجزئ فانجه الاشكال اذ انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود والآخر في
 الجزئ لا يمكن في الاندراج في أحد الحدين (منه) (٢) اذ لا يصدق شيء من القسمين والحدين على الصانع
 مع العالم مع انهما من افراد أحد المحدودين وصدق كل واحد من الجزئين على واحد منهما لا يجدي به نفعا
 تأمل (منه) (٣) وحاصله ان هنا محدودان وحدان وان حد أحدهما هذا وحد الآخر ذلك (منه)

فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة

وكذا بين الذات والصفة للقطع بمجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة • وما ذكرنا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد • لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالاً والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فإنه كما يتمتع بوجود العشرة بدون الواحد يتمتع بوجود الواحد من العشرة بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة • والحاصل أن وصف الاضافة مستبعد واستماع الانفكاك حينئذ ظاهر • لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على أنها لا يتصور عندها لكونها أزلية مع القطع بأنه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب بالبرهان ثبات البعض الآخر فلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى مع أنه لا يستقيم في المرض مع الحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضابفين كالاب والابن والاخوين وكاملة مع المعلول بل بين الفيرين لان الفير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك • فان قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم

في الوجود وقسم آخر منهما حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال (١) على ما ارتضاء ذلك الفاضل كما يرد على من قال الفيران ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز فأخذ الوجود بدل العدم مما لا يجدي نفعاً إذا ما لها واحد إذ الانفصال باعتبار أفراد المتغايرين دون ما يعم طرفي المتغايرين • وفيه ما لا يخفى على المتأمل الفطن (قوله وكذا بين الذات والصفة) إذ كثير من الصفات الحديثة يزول مع بقاء موصوفها سيما على أصل الشيخ من عدم بقاء الأعراض ولعل هذا على ما هو المشهور من الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجزء بالقياس الى الكل لعدم الدليل لأعلى ما نقلناه من التخصيص بالصفات النفسانية ولأعلى ما حكى عنه من التخصيص بالصفات القديمة كما صرح به الشارح في صدر الدرس بقوله بخلاف الصفات الحديثة (قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات الآحاد (قوله المراد امكان الخ) بمعنى أنه يمكن تنقل وجود كل واحد منهما أي التصديق به (٢) مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدون محالاً في نفس الامر لا بمعنى التجوز العقلي ولا بمعنى التقدير بأن يمكن فرض كل واحد منهما بدون صاحبه على قياس ما قيل في باب خواص الذاتي والالزام المغايرة بين الصفة والموصوف وان كانت الصفة لازمة بنية بالمعنى الاخص تأمل (قوله لا يستقيم في المرض مع الحل) قال الفاضل المحشي أي في المرض الجزئي مع الحل الجزئي لان الكليين ليسا بوجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا المرض بدون هذا الحل ظاهر • ثم كلامه • قال قدس سره في شرح المواقف اذا جوز كون العقل أعم من أن يكون مطلباً أو غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذا يجوز ان يتنقل وجود كل واحد منهما بدون الآخر اما تنقلاً مطابقاً أو غير مطابق (قوله بل بين الفيرين) بل يلزم ان لا تثبت المغايرة بين الشيئين أصلاً لانه أن لم يكن أحدهما مغايراً للآخر فذاك وان كان فلما ذكر من أن الفيرية من الاسماء الاضافية (قوله فان قيل) إشارة الى الجواب عن قوله هذا رفع

(قوله وسد بين الذات والصفة) يرد عليه أنهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم مجواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلاً فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي (قوله لا يستقيم في المرض مع الحل) أي في المرض الجزئي مع الحل الجزئي لان الكليين ليسا بوجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا المرض بدون هذا الحل ظاهر (قوله وكاملة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجوداً الخ اذا التصور مع اضافة المعلولية باطل وبدونها غير مفيد

(١) اذ التزديد متعلق بالانفكاك الذي هو حال أحد المتغايرين بالقياس الى الآخر دون حال المتغايرين مما فلا يكون التزديد بين أحوال افراد الحدود فلا يكون التقسيم للمحدود تأمل (منه)
(٢) سواء كان التصديق مطابقاً أو لا (منه)

ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد ■ قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافي مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد * وذكر في البصرة أن كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره محال بل قل به أحد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد من آحاده مع اغيابه فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه * ولا يخفى ما فيه (وهي) أي صفاته الازلية (العلم)

للتقيضين (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد^(١)) بمعنى ان الافادة تدور على المغايرة ولا تحصل بدونها * فلا يتجه ما قال الفاضل الحاشي * يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق^(٢) كما سبق في أول الكتاب * ثم كلامه * ولو قيل ان الافادة قد تحصل مع الاتحاد اذا أخذ عقد الوضع بحسب الفرض وعقد الحمل بحسب نفس الامر كما سبق في أول الكتاب أو اذا أخذ عقد الوضع بالاطلاق والحمل بالضرورة أو بالدوام * قلنا فعلى هذا يتحقق التغاير * لكن بقي ان قولنا الكلبي كالي مفيد بان يقصد اثبات الكلية لمفهوم الكلبي * الا ان يقال ان الكلام في المتعارفة (قوله فانه لا يفيد) هذا اذا أخذت متعارفة واما اذا أخذت طبيعية فلا بل يفيد (قوله مع أن الكلام فيه) أي كلام المشايخ في الصفات التي هي مبادئ المحمولات * وأيضاً ان الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار في كل صفة لازمة كانت أو مفارقة * مع ان الشيخ قائل بالمغايرة في الصفات المفارقة (قوله وقد خالف) أي جعفر بن حارث (في ذلك) الحكم (جميع المعتزلة) (قوله وعد ذلك) أي قول جعفر بان الواحد غير العشرة (قوله لجميع الافراد) أي الآحاد التي هي الوحدات (قوله ومتناول لكل فرد) أي لكل وحدة تناول الكل للجزء أو الكل لجزئياته (قوله مع اغيابه) أي كائناً معها أي مأخوذاً ومتضمناً مثلاً ان الواحد مأخوذاً مع التسعة الباقية عشرة (قوله وان تكون) عطف على ما قبله بحسب المعنى أي يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان تكون الخ (قوله ولا يخفى ما فيه) لان مغايرة الشيء للشيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من أجزائه حتي يلزم ما ذكره من مغايرة الواحد لنفسه (قوله أي صفاته الازلية) الاولى رجوع الضمير الى ما في ضمنها من الصفة وقائدة التقيد بالازلية غير ظاهرة

(١) فيه ان الظاهر منه أن محجة الحمل لا تدور عليه بل الاتحاد كاف فيها وذلك ليس كذلك (منه)

(٢) فيه ان ذكر المشتق يوجب ذكر المبدأ فيدور (منه) (٢) فيه ان الافادة فيه

بملاحظة الاشتقاق لا باعتبار هو هو (منه)

(قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الخ) * يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في أول الكتاب (قوله وان تكون العشرة) قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف فصل اذا لا يمكن عطفه على ما سبق الاتمحل تقديره وينقض أيضاً باللازم فانه غير المبلزوم عند المعتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفي وبالمجمل مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه

وهي صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها .

(قوله صفة^(١)) ذات اضافة دون نفسها (قوله تنكشف) انكشافا تاما كما هو المتبادر عند اطلاقه فلا يتناول الغير الواصل الى مرتبة اليقين * واعلم ان العلم الازلي هل هو من قبيل التصور أو التصديق أو هو متبعض فيه تأمل (قوله المعلومات^(٢)) أى ما من شأنه ان يعلم موجودا كان أو معدوما^(٣) يمكننا كان أو محتما وحاصله ان جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل اذ المقضي للعالمية ذاته تعالى والمعلومية ذوات الاشياء ونسبة الذات الى الجميع على السواء فقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل^(٤) الا أن علمه بالتجددات على وجهين علم غير مقيد بالزمان وهو باق أزلا وأبدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم مقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالتجدد أو المتغير وهذا العلم متناه بالفعل بحسب تنامي التجددات وغير متناه بالقوة كالتجددات الابدية والعلم لا يتغير بحسب الذات ويتغير من حيث الاضافة ولا فساد فيه واتم الفساد في تغير نفس العلم (قوله عند^(٥)) تعلقها^(٦) بها^(٧) اشارة الى دفع

(قوله تنكشف المعلومات

عند تعلقها بها) سواء

كان قديما أو حادئا فان للعلم

تعلقات قديمة غير متناهية

بالفعل بالنسبة الى الازليات

والتجددات باعتبار انها

ستتجدد وتعلقات حادثة

متناهية بالفعل بالنسبة الى

التجددات باعتبار وجودها

الآن أو قبل

(١) واعلم ان العلم المشترك بين علم الله وبين علم الانسان عند البعض بالاشتراك المعنوي أى يكون العلم بمعنى صفة يجلى بها المذكور وعند البعض مشترك بالاشتراك اللفظي وههنا يجوز ان يكون بالمعنى الاول بأن يكون من قبيل ذكر العام وإرادة الخاص أو يكون المراد منه العلم المطلق لكن في ضمن هذا الفرد أعني العلم الثاني ويكون تعريفه بصفة أزلية الخ تعريفاً لفظياً (منه) (٢) فان قيل هذا التعريف يستلزم الدور لان ذكر المشتق وهو المعلومات يستلزم ذكر المبدأ وهو العلم فيلزم تعريف العلم بالعلم * قلنا ان المراد من العلم المعروف هو العلم بالمعنى الاصطلاحي والمراد من العلم المأخوذ في التعريف هو العلم بالمعنى القوي فافهم (منه) (٣) ولو قال الاشياء بدل المعلومات لكان أشمل وأسلم وأحوط (منه) (٤) قيل هذا موقوف على اثبات كون الاشياء متساوية في صحة المعلومية ولعل الخالف لا يسلم ذلك (منه) (٥) والا لزم تخلف المقضي عن المقضي والترجيح بلا مرجح (منه) (٦) واعلم ان عند في قوله عند تعلقها بمعنى الشرط والباء في قوله بها يجوز ان يكون صلة التعلق ويكون ضمير بها راجعاً الى المعلومات ويجوز ان يكون للسببية وحينئذ يكون ضمير بها راجعاً الى صفة أزلية أيضاً والباء حينئذ تكون متعلقة بقوله تنكشف أي العلم صفة أزلية يكون انكشاف المعلومات بسببها عند تماق ذلك الصفة لكن المتبادر أن الباء صلة * وفيه نظر لان تعريف العلم حينئذ يصدق على القدرة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشية لانها صفات أزلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها لانها لا تكون بدون العلم لان العلم أشمل منها * ويمكن أن يجاب عنه بأن القيد المخرج لها ههنا محذوف أعني والباء للسببية وهذا القيد ظاهر بفهم من التعريف وحذفه كثير في التعاريف وحينئذ لا يصدق على غير العلم لانه لا ينكشف بسبب صفة غير العلم المعلومات عند تعلقها بها وهو ظاهر عند التأمل * أو نقول ان المراد من الباء في قوله بها الباء السببية على سبيل غير الظاهر وحينئذ لا يصدق التعريف على غير العلم فافهم (منه) (٦) ولو قال لتعلقها بدل عند تعلقها لكان خروج بوقى الصفات أظهر واتم اعدل عنه تنبيهاً على استقلال الصفة في الانكشاف (منه) (٧) والباء صلة التعلق ويحتدل أن تعلق ينكشف وحينئذ الباء للسببية والضمير راجع الى الصفة (منه)

(والقدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب صحة العلم

ما يقال من أن جميع المعلومات بالمعنى المذكور لو كانت منكشفة له تعالى يلزم أن يكون عالماً في الازل بأن زيداً دخل في الدار وخرج عن الدار مثلاً وهو جهل تعالى عن ذلك علواً كبيراً * ومن هنا ذهب أبو الحسن البصري إلى أنه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها^(١) واستدل عليه بأن الموجب للانكشاف ليس نفس العلم بل بشرط التعلق وهو في الازل متعلق بأن زيداً سيدخل الدار حتى لو دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه دخل فيها * وفيه اباحت (الاول) أن الانكشاف لو كان مشروطاً بالتعلق لزم احتياج الواجب في الصفة الحقيقية إلى الغير وذلك باطل * وجوابه أن الانكشاف من توابع العلم فلا يلزم من احتياجه الاحتياج في العلم وفيه نظر (والثاني) أن المطلقة العامة دائمة الصدق فكيف يكون العلم في الازل بأنه موجود جهلاً واعتقاداً غير مطابق (والثالث) إن الازلي يتمتع أن يزول ويطرأ عليه المدم فكيف يزول التعلق الازلي عند التعلق بأنه موجود ولا يبعد أن يلزم بقاء التعلق الازلي بأنه سيدخل أزلاً وأبداً * لا يقال كيف يبقى التعلق الازلي مع انتفاء المتعلق أعني النسبة الاستقبالية بأنه سيدخل في الدار حين دخل في الدار * لانا نتمتع الانتفاء بل هي بحالها إذ لا منافاة بين قولنا بأنه سيدخل في الدار وبين قولنا بأنه دخل في الدار * وأيضاً يلزم أن يوجد العلم بدون انكشاف المعلوم عند العالم بواسطة انتفاء الشرط وهو التعلق تأمل (قوله والقدرة) قدم العلم لعمومه باعتبار التعلق ولتوقف القدرة على العلم باعتبار التعلق وإنما قدم القدرة على الحياة مع تأخرها عنها وجوداً لأن القدرة لها مدخل في التأثير فكانها نزلت منزلة الذات ولذا توصف بالمؤثرية ويقال إنها صفة مؤثرة مع أن المؤثر في الحقيقة ليس إلا الذات * واعلم أن للقدرة تعلقين أزلي لا يترتب عليه وجود المقدور بالفعل وتعلق حادث يترتب عليه وجود المقدور بالفعل هذا عند من لا يقول بالتكوين وأما عند من يقول به فالتعلق الحادث ليس إلا للتكوين فتعلقات القدرة كلها أزلية * وأنت خير بأن الظاهر من قوله تؤثر أن المراد بالتعلق الحادث ليس إلا للتكوين عند القائلين بالمصنف رحمه الله هو أن يراد به التعلق الازلي إذ التعلق الحادث ليس إلا للتكوين عند القائلين به والمصنف رحمه الله منهم ولعل الموضع عند الشارح مذهب الاشعري الثاني للتكوين * وقد بوجه بأن التعلق الحادث وإن كان للتكوين حقيقة إلا أن للقدرة مدخلا تاماً وأنها ملاك الامر في صفة المؤثرية فكانه هو لها أيضاً كالازلي تأمل (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة معاً كما هو المشهور اكتفاء بما هو الكافي في التميز وإنما زاد الصحة تنبيهاً على أن ما هو من لوازم الحياة هي

(قوله تؤثر في المقدورات)
بمعناها يمكنه الوجود من
الاعمال وأما الوجود بالفعل
فهو أثر التكوين عند
القائلين به فينبذ تعلقات
القدرة كلها قديمة وأما
التأثير للتكوين فتعلقاتها
قديمة عند بعضهم بمعنى
أنها تعلقت في الازل
بوجود المقدور قبلها
لا يزال وحادة عند
الآخرين

(١) قوله ومن هنا ذهب الخ إذا برد أنه تعالى عالم بتقيض حادثة قبل وقوعها فلو كان عالماً بها قبل وقوعها يكون عالماً بالتقيض وهو جهل فلاجل جهلية ذلك قال لا يعلم بالحادثة قبل وقوعها (منه)
(٢) إذ العلم بالشيء عنده مشروط بوقوعه * واعترض عليه بأنه يلزم حينئذ تجهيل الباري من اسمه تعالى عن ذلك * والجواب عنه بأن الثابت في الازل أنه سيوجد زيد فيعلمه حينئذ وكذلك وعند وجوده زال هذا الثابت ووجد علمه بأنه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل ليس بشيء * لأن العلم بأنه وجد إنما وجد عند تحقق أنه وجد وقبل تحققه العلم به ليس بتحقيق فليس هذا إلا التجهيل تدبر (منه)

(والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بهما ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول الهواء ولا يلزم من قدمهما قدم السموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات

الصحة دون العلم نفسه وإن كان فيما نحن فيه كذلك تأمل^(١) (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) * قال الفاضل المحشي فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الإطلاق على الله القوي العزيز * ثم كلامه * وأنت تعلم أنه على هذا فالأولى التعقيب وعدم الفصل بينها وبين القدرة بالحياة ونكتة الفصل بينها وبين القدرة خفي وقد تفسر القوة بكمال القدرة ولعل هذا من قبيل حصول الصورة (قوله فيدرك بهما) لم يقل فيعلم بهما رداً على من قال اتبها عبارتان عن العلم بالمبصرات أو السموعات فهما راجعان إلى العلم (قوله لا على سبيل التخيل) وهو الإدراك والملاحظة بما يمكن أن يحس بعد الفينة (قوله أو التوهم^(٢)) هو ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالحسوس كصدقة زيد وعداوة عمرو (قوله تأثر حاسة الخ) بأن تنفعل الحاسة بانطباع الصوت^(٣) عند وصول الهواء الذي كيف بكيفية الصوت إلى الصياح وقرعه للعصب المفروش في مقعره والظاهر أن وصول الهواء متعلق بتأثر حاسة السمع إذ تأثر حاسة البصر ليس مشروطاً بالوصول بل^(٤) بتوسط الهواء بين الرائي والمرئي^(٥) (قوله ولا يلزم) إشارة إلى جواب دخل مقدر * وأعلم أن المشهور أن الإشارة لم يؤولوا السمع والبصر بالعلم بالسموعات والعلم بالمبصرات بل جعلوها صفتين زائدتين على صفة العلم كما أولها غيرهم بذلك * وأنت تعلم أن التلحق على قاعدة الاشعري وعلى قاعدة غيره أن يكون أمر التأويل على العكس لأن قاعدة الاشعري في الاحساس أنه علم بالحسوس وذلك يقتضي أن يكون مرجعها إلى العلم وأما قاعدة غيرهم على غير ذلك حيث اعتبروا في العلم تعلقه بالمعاني فاللائق بحالهم أن لا يكون مرجعها إلى العلم ولذا قيل إن الشيخ الاشعري لما اختار أن ادراك الحسوسات علم بتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سمياً وبصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم تنكشف بهما المبصرات والسموعات بخلاف الجمهور فأنهم خالفوا في ذلك فلزمهم أن يجعلوها غير العلم ولكن المنقول عن الامام الغزالي أن الفلاسفة والكيمي وأبا الحسن البصري أولوها بالعلم بالسموعات والمبصرات * وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية اتبها صفتان زائدتان على العلم وأما ادراكه تعالى بسائر الحسوسات أعني الملموسات والمذوقات على ما حكى عن امام الحرمين فيجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال أنه تعالى شام ذائق لأمس لأنها تنبي^(٦) عن الانصالات الجسمانية فنجد الشيخ حاجة في ذلك إلى صفة أخرى

(قوله وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحة الإطلاق على الله القوي العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة وأولها غيرهم بالعلم بالسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سبباً للاكتشاف التام وإن كان له تعلق آخر وانكشف آخر قبل حدوث السموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد أن يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يجدان ومن تمسك به يلزمه أن يقول بالشم والذوق واللمس أيضاً فلا تنحصر الصفات في السبع

(١) لعل روجه أن التعريف لا بد أن يكون شاملاً لجميع الافراد فان كان نفس العلم لازماً للحياة فيما نحن فيه لا يكون التعريف جامعاً فاخترنا هذا التعريف على هذا التوجيه ليس بصحيح (منه)
(٢) ذكر التوهم وإن صح لكن لا يلائم كالتخيل (منه) (٣) أي حالة عارضة على الهواء أعني الصوت (منه) (٤) ويمكن أن يقال بواسطة الهواء بصير شرطاً لأن غاية القرب منافية (منه)
(٥) فأنهم قالوا لا بد أن يتوسط بين الرائي والمرئي جسم لطيف غير ملون يمكن نفوذ الخطوط الشعاعية فيه حتى صار الشيء مرئياً وفيه نظر (منه) (٦) فيه أنها سمعية لا مدخل للعقل في اثباتها (منه)

(قوله تحدث لها تعلقات)
 حدوث التعلق في القدرة
 على مذهب من لا يقول
 بالتكوين كما مر آنفاً (قوله)
 توجب تخصيص أحد
 المقدورين) عند
 تعلقاتها به * واعترض
 بأنه ان تساوى نسبة
 الارادة الى التعلقين يحتاج
 الى تخصيص آخر فيسلسل
 والايلازم الايجاب * لا يقال
 الارادة صفة من شأنها
 صحة الفعل والترك فيصح
 التخصيص مع استواء
 النسبة * لانا نقول الكلام
 في وجود تلك الصفة
 لاستلزامه الترجيح بلا
 مرجح (قوله) وكون
 تعلق العلم تابعا للوقوع)
 تحقيقه ان العلم التصوري
 عام للوقوع وغيره فلا يكون
 مرجحا والم التصديقي
 بالوقوع فرع الوقوع
 والوقوع فرع الارادة
 المختصة * وبه يندفع قول
 الحكماء التابع هو العلم
 الانفعالي لا الفعلي * نعم يرد
 أن يقال يجوز أن يكون
 المرجح في أفعاله تعالى هو
 العلم بالمصلحة وليس ذلك
 فرع وقوع الفعل ولا
 مخلص الا ببيان وجود فعل
 يتساوى طرفاه في المصلحة
 من كل وجه

لاتها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في
 الحكي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل
 وكون تعلق العلم تابعا للوقوع

غير العلم وأما عند غيره ممن اعتبر تعلقه بالمعاني فيحتاج الى صفة أخرى هي مبدأ لذلك * ومن هنا
 عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وزاء التكوين قليلاً (قوله) تحدث لها تعلقات بالحوادث)
 متناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة تحدث على حسب حدوث المحداثات ولعل الحكم بحدوث تعلق
 القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين أو على سبيل التقلب تأمل ^(١) (قوله) وهما عبارتان (الخ) لافرق
 بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما شاء الله
 تعالى من حيث يحدث والارادة صفة حادثة متعددة بتعدد المراتد (قوله) توجب تخصيص (الخ)
 عند تعلقاتها به تعلقاً حادثاً * واعترض عليه بأنه ان جاز تعلقاتها بالطرف الآخر عند تعلقاتها باحد
 الطرفين لزم الترجيح بلا مرجح والاى وان لم يجز تعلقاتها بالطرف الآخر لزم الايجاب فينافي
 الاختيار * وأجيب بأن اللازم هو الايجاب بشرط الارادة وهو لا ينافي الاختيار بل بحقه ^(٢) * ولوقيل
 اذا كان أحد التعلقين أي تعلق الفعل مثلاً لازم الارادة ومقتضى ذاتها والحال ان الارادة لازمة
 للذات لزم نفي القدرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك * قلنا ان أراد به لزوم نفي القدرة نظراً
 الى ذاته تعالى من غير مدخلة الارادة فالملازمة ممنوعة وان أراد به لزومها بشرط الارادة فالملازمة
 مسلمة وبطلان التالي ممنوع * وقد يقال إن اللازم بشرط اللازم كاللازم للذات البحث فلا يظهر
 حينئذ ثمرة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين من القول بالايجاب والاختيار * على ان مذهب الاشعري
 هو أن المبدأ قادر يصح منه الفعل والترك في جميع المراتب ولا يجب عليه شئ بوجه من الوجوه *
 وفيه أنه يلزم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح * وقد يقال في الجواب إن معنى كون أحد التعلقين
 لازم الارادة ومقتضى ذاتها أنها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها لانها تقضى الفعل بحيث يستحيل
 الترك حتى يلزم الايجاب ونفي القدرة وهذه خاصة الارادة لا توجد في غيرها كالقدرة * وأنت تعلم أن هذا
 لا يجدي نفعاً اذ الترجيح بلا مرجح باق باعتبار تعلق الارادة باحد التعلقين * وقد يجاب بالترام
 التسلسل في التعلقات ومنع استحالته فيها اذ التعلقات اعتبارية * لكن بقي ان برهان التطبيق يدل
 على بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية كما صرح به قدس سره في شرح المواقف تأمل ^(٣) (قوله)
 وكون تعلق العلم تابعا للوقوع (المتأخر عن الارادة هذا مع ما قبله من قوله مع استواء نسبة القدرة

(١) وجه التأمل ان اثبات حدوث التعلق للقدرة باعتبار أن مرضى الشارح هو مذهب الاشعري
 النافي للتكوين أو باعتبار ان للقدرة مدخلا تاما وانها ملاك الامر في المؤثرية فكان وجود المقدور بالفعل
 يترتب على القدرة فيكون للقدرة تعلق حادث أيضاً (منه) (٢) فيكون موجبا لكن بالاختيار
 لا بالذات كما قاله الفلاسفة وهو الممتنع دون الاول بل هو الكمال (منه) (٣) لعل وجه التأمل أن
 عدم ظهور ثمرة الخلاف ممنوع لان الفلاسفة قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العقلي
 والمتكلمون قائلون بأن صدور الاشياء واجب بالوجوب العادي فكيف لا تظهر ثمرة الخلاف (منه)

وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن انفط الخلق لشيوخ استعماله في المخلوق (والتزويق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتزويق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك مما أسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة

اشارة الى بيان مغايرة تلك الصفة المسماة بالارادة للعلم والقدرة اذ ليس من شأنها التخصيص بخلاف تلك الصفة * قال الفاضل المحشي تحفته ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحاً والعلم التصديقي بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة * تم كلامه * وفيه ان التصديق فرع الوقوع في الجملة لئلا يلزم الجهل لا حال التصديق ولا قبله بخصوصه فلا يلزم منه تاخر العلم عن الارادة * على ان معنى تبعية العلم للوقوع انه يعلم الشيء على ما هو عليه في نفسه أو بمعنى ان المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم مثال له لا بمعنى ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع ومتاخر عنه لان ذلك انما هو مذهب أبي الحسن وقد برهن على بطلانه في موضعه * وقد يمنع عموم التصور^(١) وعدم صلاحيته للمخصصة والمرجحية * على ان حال علم المبدأ وكيفية تعلقه بالمعلومات غير معلوم * قال الفاضل المحشي نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه * تم كلامه * وفيه ان العلم بالمصلحة ان كان تصوريا فعام على^(٢) ما اعترف به وسلم وان كان تصديقا كان متاخراً عن الارادة لان التصديق باي امر تعلق فهو فرع وقوع ذلك الامر والوقوع فرع الارادة والفرق تحكم على انه يلزم الايجاب حينئذ (قوله وفيما ذكر تنبيه) أي في عدها من الصفات الازلية (قوله انه ليس بمكره) قال السكبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته تعالى بفعله هو علمه به أو كونه غير مكره ولا ساء وبفعل غيره هو الامر به ولا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريداً أي فاعلاً على سبيل القصد والاختيار هكذا في شرح المقاصد وفيه مالا يخفى * قال الفاضل المحشي * ان قلت يلزم منه كون الجهاد مريداً * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات * تم كلام * وفيه ان المقصود هو ان مجرد ذلك لو كفي في صحة اطلاق المريد على الواجب يصح اطلاقه على الجهاد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه (قوله انه امر به) ومالا يكون مأموراً به لا يكون مراداً له فالارادة عندهم عين الامر (قوله كيف) أي كيف تكون الارادة والمشيئة بمعنى الامر والحال انه تعالى امر كل مكلف بالايمان ولم يوجد المأمور به من البعض فلو كانت الارادة نفس الامر لما تخلف المأمور به عن الامر لان المراد لا يتخلف عن الارادة واليه اشار بقوله (ولو شاء لوقع) لكن الملازمة غير مسئلة عند المعتزلة اذ تخلف المراد عن الارادة

قوله انه ليس بمكره ولا ساء * ان قلت يلزم منه كون الجهاد مريداً * قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا تفسير جميع الارادات نعم يرد على ان هذا المعنى لا يصلح مخصصاً لاحد الطرفين وهو ظاهر وان أردنا ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسئلة عندهم لكن الكلام على التحفة

(١) وبالجملة ان اللازم منه مغايرة المخصوص بفرد من العلم والمطلوب مغايرته له مطلقاً (منه)

(٢) فان قيل ان الكلام في صحة عموم الحد وتخصيص الحدود لا يفيد قلنا مراده أن في الجد قديماً مخصصاً وهو كون ضمير أنه راجعاً اليه وأنت خير بأن هذا التوجيه بعيد عن عبارته غاية البعد (منه)

(قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه) * قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم البقي لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد * واعلم ان هذا المقام محار الافهام والذي يخطر بالبال هو أن يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وانصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ * ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئاً من العلوم فتدبر

بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) وهي صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالمجازة أو الكتابة أو الإشارة وهي غير العلم اذ قد يخبر الانسان جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد ايمان الكافر وطاعته لسكن لم يقع * والتحقيق انه لم يرد اذ كل ما أراد الله تعالى فهو كائن ومراد له تعالى وان لم يكن مرضياً ولا مأموراً به بل قد يكون منها عنه اجماعاً من أهل الحق ولقوله تعالى (ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً) ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما اشتهر من السلف والخلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وتأويله بان المراد ما شاء الله مشيئة قسر والهاء عدول عن الظاهر من غير ضرورة ودليل (قوله لا كما زعم الاشعري) فيه ايماء الى ان المرضى عند الشارح ما ذهب اليه المصنف رحمه الله (قوله عبر عنها بالنظم) تعبيراً عن المعنى الموضوع له المسمى بالموضوع الذي هو الاسم كما هو المشهور المتعارف أو عن المؤثر بالآثر كما قيل (قوله بالنظم المسمى بالقرآن) يدل على ان النظم ليس عبارة عن اللفظ واللقب كما هو المشهور بل عن الآثر المترتب على الصفة الازلية كما قيل (قوله وذلك) أي كون الكلام صفة مغايرة للنظم (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه) كما أخبر عن وقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى إيجابياً وهو المطلوب بالدلالة على مخاطب العبارة أو بغير ذلك من أي أمر يصح الدلالة عليه * واعترض عليه بأن اللازم مغايرته لفرد من العلم دون العلم مطلقاً اذ كل عاقل في صورة الاخبار عن الامر لا بد ان تحصل له صورة ما أخبر عنه على ان ذلك الخبر عما لا يعلم مستحيل في حقه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المطالب العلمية وان افاد الالتزام على الخصم * وأجيب عن الاول بأن مدلول الكلام الخبري لا يكون علماً تصورياً^(١) وفيه ان هذا على تقدير التسليم انما يتم لو أريد بالمدلول ماهو المدلول وضعاً والافلا * وأجاب الامام عن الثاني بان المعنى النفسي لما كان مغايراً للعلم في الشاهد كان أيضاً كذلك في الغائب للاجماع على ان ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب * ورد بأن عدم الاختلاف غير مسلم بل هو أول المسئلة * وقد يجاب بان الفرض منه مجرد تصوير الكلام النفسى وبيان ماهيته على وجه يمتاز عن اللفظي وغيره من العلم والامر والارادة دون الانبئات له تعالى واما الانبئات فبما تقل عن الانبئات عليهم السلام تواتراً * وقد يقال في بيان مغايرة الخبر للعلم ان العلم من حيث انه علم يقتضي المطابقة والفرعية والتميز والانكشاف بخلاف الخبر فانه ليس كذلك من حيث انه خبر * وقيل في بيان المغايرة ان الكلام النفسى الخبري من حيث هو خبر يكون مع قصد الخطاب اما مع نفسه أو مع غيره دون العلم فانه لا يكون معه * وأيضاً ان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون العلم * وفيه قال الفاضل الجشي رحمه الله والذي يخطر بالبال ان يقال المعنى الذي نجده من أنفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت

(١) يعني أن مدلول الخبر لو كان علماً لكان علماً تصديقياً لا تصورياً والمغايرة بين مدلول الخبر والعلم التصوري بدئية (منه)

عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الإرادة لانه قد يأمر بما لا يريد كمن أمر عبده قصدا لاظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسياً على ما أشار اليه الاخطل قوله

ان الكلام لى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقال عمر رضى الله عنه انى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما أريد أن أذكره لك * والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام ثبت ان الله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام * ولما كان

له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد^(١) والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متمايزة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجبد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئاً من العلوم فتدبر * ثم كلامه * وأنت خير بأن هذا انما يتم لو ثبت كون ذلك المعنى كلاماً نفسياً ولم يثبت بعد * وأيضاً ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ في توجيه كلامهم فبعد عن المقصد بمراحل * الا ان يقال ان مرادهم من المدلول هو المدلول بالآثر دون المدلول بالوضع على ان المعنى الذى نجده من أنفسنا يحمل مدلولات الالفاظ والمغيرة بينه وبين مدلولات الالفاظ المتغيرة بالاجمال والتفصيل وذلك المعنى مرجع المدلولات على قياس معنى الحدود بالنسبة الى معنى الحد^(٢) ولعلك تقول ان حقيقة الخبر هو المعنى النفسى المحتمل للصدق والكذب وذلك ليس الا الصور الذهنية وما ذكره من ان النفسى المعنى الذى نجده في أنفسنا ليس شيئاً منها وفيه ما فيه وأيضاً ان اراد بالعلم في قوله مع عدم علمه الخ العلم التصديق فسلم لكنه لا يجديه نفعاً وان اراد به مطلق العلم فخير مسلم تأمل (قوله لانه قد يأمر بما لا يريد) قال الفاضل الحنفى واعترض عليه بأنه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صفة الامر لا حقيقة والحق ان الامر تعبیر عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة * ثم كلامه * أقول ان الكلام فى كون تلك الحالة نفس الكلام النفسى دون التعبير به عن الحالة المذكورة ودعوى البديهية فيه مكابرة * على ان التعبير باللفظ عما يدل عليه وضماً والمدلول الوضعى لصيغة الامر ليس الا الطلب فلو اراد به انه عبر به ههنا عن المعنى الموضوع له فالمكابرة هو الاعتراف به دون انكاره وان اراد به أمراً آخر فلا بد من تصويره أولاً حتى يتكلم به ثانياً * قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسى بالالفاظ هو التعبير بالآثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ * والحق ان المفهوم من كلامهم هو ان الكلام النفسى مدلول اللفظى وان كان لا يخلو عن الاشكال (قوله اجماع الامة وتواتر النقل) قال الفاضل الحنفى قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولا بد في التوفيق من التحمل فتأمل

(قوله كمن أمر عبده الخ) فانه يأمره ويريد به أن لايفعل ليظهر عنده عند من يلومه بضربه * واعترض عليه بأنه لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صفة الامر لا حقيقة * والحق ان الامر تعبیر عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) أى التى ثبت مغايرتها للعلم والإرادة فيما سبق لا أنه يدل على الثبوت والمغايرة بما (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فبين كلاميه تدافع ولا بد في التوفيق من التحمل فتأمل

(١) ولا يبعد أن يقال إن ذلك المعنى الواحد هو العلم بالمضمون بدون الترتيب على الوجه

الخاص (منه) (٢) بل نقول لا يستفاد من الكل الا الحكم بقيام زيد (منه)

في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كثر الإشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به * وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي * وفي هذا رد على الخبابة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) أي الكلام

الاحكام على الشرع لزم الدور فين كلاميه تدافع * ثم كلامه * ولعل التحقيق عدم توقف ثبوت الشرع على التصديق بكلامه ^(١) اذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات ^(٢) الدالة عليها ويصدقهم بان يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام ^(٣) * قال في شرح المقاصد انه متكلم تواتر النقل بذلك من الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وما ذكره في التلويح مبناه على ما هو المشهور المتعارف ومبنى ما ذكر في هذا الكتاب على التحقيق فلا تدافع * ولا يبعد كل البدان يقال في التوفيق إن الثابت بالشرع انه تعالى متصف بالكلام على ما نحن فيه وما ثبت به الشرع كونه تعالى متكلم مطلقا سواء كان بطريق الاتصاف بالكلام كما هو رأي أهل الحق أو بطريق الإيجاد له كما يزعم المعتزلة فكانه أراد بعلمه وكلامه وقدرته فيما ذكره العالمية والقادرية والتكلمية على ما اتفق عليه الكل من الملمين تأمل (قوله وفصل الكلام) أي سفة الكلام وفيه احتمال آخر كما لا يخفى وقدم الكلام في الاعادة مع تأخير سابقا لثلا يقع الفصل أو اهتماما بشأنه لانه أكثر نزاعا وخلافا (قوله متكلم بكلام هو صفة له) اتفق الملمون على أنه تعالى متكلم وانما الكلام والنزاع في كيفية من كونه قديما أو حادثا وكونه قائما بذاته تعالى أو بغيره وانه هل هو من جنس الاصوات والحروف فنجد أهل الحق صفة شخصية واحدة قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فان عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فزبور وباليونانية فانجيل وبالبرانية فتوراة فالاختلاف انما هو في المبارات دون المسمى واما الفرق الباقية فقالوا لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة واما الكلام النفس المعبر عنه بالكلام اللفظي فقير مقبول ولم يعم برهان على ثبوته (قوله ومع ذلك فهو قديم) أي مع ترتبها في التلفظ متعاقبة هذا عند الخبابة واما عند الكرامية فحدث فانهم جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى في الاول مخالفة البديهة والضرورة وفي الثاني للبرهان فلا عبرة بشيء منهما فبقى النزاع بين أهل الحق والمعتزلة وهو في التحقيق لفظي

(١) اذ يكفي لدعي الرسالة أن يقول أقدرني الله تعالى على هذا الكلام تصديقا لرسالي وأنتم لستم بتأدين على الاثبات بأقصر سورة (منه) (٢) أي صوتا لم يعتمد على الخرج الذي يؤدي الى الحروف (منه) (٣) وقد يقال انه ما ثبت به الشرع هو الكلام اللفظي المتعدي به وما ثبت بالشرع هو النفس (منه)

(قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق به) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ويؤولون ذلك بإيجاد كلام وهو عدول عن الظاهر واللفظ (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الخبابة واما الكرامية فيقولون بحدوثه

(صفة) أي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات أما بحسب الفطرة كما في الحرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كافي الطفولية * فان قيل هذا الكلام إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والحرس إنما ينافي التلطف * قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بأن لا يريد في نفسه التكلم أولاً يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده أعني السكوت والحرس (والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر) يعني أنه صفة واحدة تنكسر الى الامر والنهي والخبر باختلاف العلاقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكسر والحدوث إنما هو في العلاقات والاضافات لما أن ذلك أبقى بكمال التوحيد ولأنه لا دليل على تنكسر كل منها في نفسها *

عائد الى اثبات الكلام النفسي وفيه وان الكلام هو المعنى النفسي أو المؤلف من الحروف والافلا نزاع لاهل الحق في حدوث الكلام اللفظي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت على ما سيصرح به عن قريب * وما نقل من المناظرة بين الامام الاعظم وبين أبي يوسف رحمهما الله تعالى ستة أشهر ثم استقر رأيهما على أنه قديم ومن قال إنه مخلوق فهو كافر ^(١) * ينبغي أن يحمل على المناظرة في الكلام النفسي كذا في شرح المقاصد (قوله أي معنى قائم بالذات) أراد بالمعنى ههنا ما يقابل النظم لا ما يقابل الذات (قوله ترك التكلم) الاولى أن يقال بدله عدم التكلم لثلاث يشمر سبق التكلم (قوله مع القدرة عليه) إشارة الى أن التقابل تقابل العدم والملكية دون السلب والایجاب ولذا لا يصح اطلاقه على الجماد (قوله صفة واحدة) لأنها لو تعددت لاستندت الى الذات إما بالاختيار أو بالإيجاب والكل باطل أما الاول فلان القديم لا يكون أثر المختار كما هو المشهور وأما الثاني فلان نسبة الواجب الى جميع مراتب العدد سواء فيلزم وجود كلام غير متناه أو الترجيح بالمرجح وفيه تأمل (قوله باختلاف العلاقات) بأن يكون الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ خبراً وبآخر أمراً أو نهياً * قال الأمدى في أبحاث الافكار واختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه أمراً أو نهياً أو غيره من الاقسام فأثبت الشيخ الاشعري وفاء ابن سعد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم في وصفه بذلك فيما لا يزال * ويرد عليه انه لو جوز كون الكلام الواحد متكثراً وأنواعاً مختلفة باختلاف العلاقات لزم جواز كون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بأن يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه بالإيجاد قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات تأمل (قوله لما أن ذلك) تعليل متعلق بقوله صفة واحدة (قوله أبقى بكمال التوحيد) أنت خير أن الابق به نفي جميع الصفات أو رجوع الكل الى صفة واحدة بل الى الذات (قوله ولأنه لا دليل) فيه ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وبالنسبة البناء غير مفيد مع ان عدم الدليل في نفس الامر لا يستلزم عدم المدلول فيه اذ عدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم ولعل الفرض منه ان اللازم من اجماع الأمة وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه متكلم والامر الضروري في اجراء المشتق على الذات ثبوت المبدأ الواحد ولا دليل على التكثر مع ان الكثرة غير لائقة بكمال التوحيد فلا جرم يقتصر على القدر

(١) فيه إمام لطيف (منه) (١) والحق عدم الاجترار على القول بحدوث القرآن بأي معنى كان (منه)

(قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق (١٢٣) ان عدم وجوده بدونها انما هو

بحسب العلاقات الازلية وهو لا يتاني وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة ازلية بحسب تعلقاته واعتراض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل واجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية فيستبعد تكثيرها بحسب تعلقاتها (قوله باننا نعلم اختلاف هذه المعاني) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيداً من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزم البعض البعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم فحمل البعض راجعاً الى الآخر ليس أولى من عكسه ولا شك من وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) اعترض عليه بان فيه عزماً على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفهاً لا يقال يلزم منه أن لا بأمراً الذي عليه السلام بشي أصلاً وانه قد نفي البطلان

فان قيل هذه الاقسام للكلام لا يهمل وجوده بدونها فلما منوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعاقبات وذلك فيما لا يزال وأما في الازل فلا انقسام أصلاً وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر ومرجع السكك اليه لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المغنى ككذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم يحمل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لا يوجب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصورته أهلاً لتحصيله فيكون وجود المأمور في علم الأمر كما اذا قدر الرجل ابنه قائماً بأن يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشي من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزيهه عن الزمان كما ان علمه أزلي لا يتغير بتغير الازمان الضروري تدبر (قوله لا يعقل وجوده بدونها) إذ السككي لا يتصور وجوده الا في ضمن جزئي فكيف قائم أنه أزلي موجود (قوله قلنا منوع) حاصله منع كون الاقسام أنواعاً حقيقية مندرجة تحت الجنس حتى لا يوجد الا في ضمنها بل هي أمور اعتبارية انما حصلت باعتبار العلاقات الحادثة إذ الكلام صفة حقيقية واحدة شخصية لها تعلقات تتكرر كثيراً اعتبارياً باعتبارها ككون زيد كاتباً وضاحكاً ومتعجباً الى غير ذلك فينبذ يجوز أن يوجد معها وبدونها (قوله وأما في الازل فلا انقسام) اذ لا تعلق فيه كما هو مذهب عبد الله بن سعيد ولعل معنى الجواب على هذا المذهب دون مذهب الشيخ من ازيلية العلاقات والتغير انما هو باعتبار التعلق والاضافة وذلك ليس بمحال والمحال انما هو تغير القديم باعتبار نفسه بأن يزول بعد نبوته (قوله وحاصل الاستخبار) أي الاستفهام (قوله ورد باننا نعلم الخ) ولا يخفى عليك ان الضروري انما هو مغايرة المفهومات والمطلوبات الوضعية دون الحقائق والمبادئ فلعل نظار من ادعي الرجوع ايس الا في المبادئ وما هو المدلول بالآخر وجعل التعبير باللفظي عن النفسي تعبيراً بالآخر عن المؤثر (قوله فان قيل الامر الخ) اشارة الى النقص وتقريره ان الكلام مشتمل على الامر والنهي والاخبار فلو كان الكلام أزلياً لزم وجود الامر بدون المأمور والنهي بدون المنهي والاخبار بالمضي من غير سبق زمان وكل ذلك سفه وعبث وكذب وتنزيه الله عنه واجب وانت تعلم أن حسن المناظرة يقتضي تقديم هذا السؤال على ما سبق (قوله فلا اشكال) أي الاشكال المذكور لا مطلقاً وقد عرفت ما فيه (قوله في وقت وجود المأمور) يعني أن السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم بالاثبات بالفعل في حال عدمه أما الطالب على تقدير وجوده بان يكون طلباً بالفعل ممن سيكون فلا على ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالسككية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما لا يزال (قوله فيكون وجود المأمور في علم الأمر) يريد ان وجود المخاطب لتوجيه الخطاب انما يلزم في الكلام اللفظي وأنافي النفس فلا بل يكفيه وجوده العلمي (قوله كما اذا قدر الرجل الخ) يعني كافي طلب الرجل تعلم ولده الذي علم انه سيولد بعد موته بالالهام أو باخبار الخبر الصادق بانه سيولد له ولد بعد موته

لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والسفه هو الامر الصريح للمعدوم

*ولما صرح بأزلية الكلام حاول التنبية على ان القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكره المشايخ من أنه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم أن المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الخبابة جهلاً أو عناداً وأقام غير مخلوق مقام غير حادث تنبيهاً على اتحادها وقصداً الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصباً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق أو غير مخلوق ولهذا تترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي وفيه والافتح لنقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بمحدث الكلام النفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الأئمة صلوات الله عليهم انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويتمتع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسبب الحادث من التأليف والتنظيم والازال والتزويد وكونه عربياً مسموعاً فصيحاً معجزاً

(قوله لئلا يسبق الى الفهم الخ) فان القرآن شائع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وأيضاً فيه تنبيه على الترادف

فيقول لمن حضر عنده اتي أسرت ابني أن يشتغل بخصيل العلوم فبلغ اليه أمرى هذا * ولا شك ان الحاصل عنه حينئذ حقيقة الطلب لا العزم على الطلب كما في خطاب النبي عليه السلام بالأوامر والنواهي كل مكلف يولد الى يوم القيامة * فلا يجبه ما قال الفاضل المحشي اعترض عليه بان فيه عزماً على الطلب وأما حقيقته فلا شك في كونها سفهاً (قوله لئلا يسبق الى الفهم) شيوع اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف الكلام فانه وان كان كالقرآن مشتركاً بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وأيضاً فيه اجراء الكلام على وفق الحديث (قوله جهلاً) كفى شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والفلاف أزليان وعن البعض الآخر ان الجسم ^(١) الذي ركب فيه القرآن فانظم حروفاً ورفوماً هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً ^(٢) (قوله أو عناداً) على ما تشهد به البداهة حيث قالوا الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها مع بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقاً بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذاته تعالى (قوله ولا معنى له) عرفاً ولفظاً (سوى انه متصف بالكلام) وان كان مبدأ المشتق وهو التكلم اذ الانصاف بالكلام من لوازم قيامه به تعالى (قوله فتعين النفسي) اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام (قوله من التأليف والتنظيم) أراد بالتأليف مجرد التجمع والتنظيم الجمع على وجه يكون مترتب المعاني متناسب الدلالة على ما يقتضيه الطبع (قوله والازال والتزويد) لعل المراد بالازال نقله عن اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعةً وبالتزويد نقله عنها الى النبي عليه السلام شيئاً فشيئاً بنزول الجسم الحامل له وقد روى أن الله أنزل القرآن دفعةً الى سماء الدنيا حفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم

(١) أي الجسم الذي كتب فيه وهو الكاغد (منه) (٢) قيل معناه قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث (منه)

الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الخبايلة لاعتينا لانا قائلون بمحدث النظم وانما الكلام في المعنى القديم * والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى أنه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها أو ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم * وأنت خير بأن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والا لصح انصاف الباري بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علواً كبيراً ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل البنايين دفني المصاحف تواتراً وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً باللسن مسوعاً بالآذان وكل ذلك من سمات الحدود بالضرورة فأشار الى الجواب بقوله (وهو) أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) أي بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا) أي بالالفاظ المحيطة (مقروء بالسنتنا) بالحروف المملوطة المسوعة (مسوعاً بآذاننا) بذلك أيضاً

(قوله وأنت خير بأن المتحرك الخ) يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول بقوله والا لصح انصاف الباري يريد به الصحة بحسب اللغة

أزل منها بلسان جبريل الى النبي عليهما السلام شيئاً فشيئاً بحسب المصالح في ثلاث وعشرين سنة ولاخفاء في امتناع نزول المعنى القديم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فإنه وان كان عرضاً يتمتع زواله عن محله لكنه ينزل بنزول محله الذي هو الجسم الحامل له (قوله الى غير ذلك) من كونه متشابهاً ومحكماً ومنقسماً الى السور والآيات وكونه ذا مفاصل (قوله لانا قائلون بمحدث النظم) منعوا عن الاجترار على القول بالحدوث وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازاً عن ذهاب الوهم الى النفس الازلي (قوله والمعتزلة لما لم يمكنهم) لانقضاء الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام (قوله في محالها) الذي هو لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام (قوله على اختلاف بينهم) في اليجاد بأن ذهب البعض الى اليجاد في اللوح والبعض الآخر في لسان جبرائيل أو النبي عليهما السلام (قوله والا لصح انصاف الباري بالاعراض المخلوقة له) والصفات المتضادة معاً * وقد يقال الانصاف بالاعراض بمعنى اليجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهاية معنى الانصاف والقيام والتعيز وما يوهم الفساد موقوف اطلاقه على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع * والاولى أن يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجد فحينئذ كان البحث لغوياً * وأنت خير بأنه تأتي عبارة الكتاب عن الحمل عليه (قوله فأشار الى الجواب) ولم يقل فأجاب لان الغرض الاصل منه تفسير القرآن وبيان حكمه (قوله مكتوب^(١)) الكتابة تصوير الالفاظ بالنقوش المخصوصة والحروف الهجائية فالتثبت في المصحف هو الصور والنقوش والمكتوب هو اللفظ وكذا المحفوظ والمقروء والمسوع هو اللفظ واطلاق هذه الاسماء على القرآن اللفظي بطريق الحقيقة ومن قبيل صفة جرت على من هي له وعلى النفسي بطريق المجاز وعلى نهج صفة جرت على غير من هي له هذا ان فسرت القراءة بذكر اللفظ وأما ان فسرت بذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى دون اللفظ (قوله أي بأشكال الكتابة) يدل على أن المكتوب هو النقوش حقيقة وليس كذلك بل اللفظ * والحق أن يقال بالالفاظ وحروف دالة كما قال في عديله الا أن يراد بالمكتوب المثبت تأمل

(١) فان قيل المكتوب في المصحف هو الاشكال لا اللفظ * قلنا بل الالفاظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية * نعم المثبت في المصحف هو الصورة والاشكال كذا في شرح المقاصد (منه)

(غير حال فيها) أى مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنه والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا * وتحقيقه ان لا شيء وجودا في الاعيان ووجودا في الازهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الازهان وهو على ما في الاعيان حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المحلوقات والمحدثات فالمراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو الخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث من القرآن * ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو

(قوله فالمراد به الالفاظ المنطوقة الخ) * يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف * والتفصيل انه لما تمسكت المعتزلة بأن القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا أجيب عنه تارة بأن وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال وأخرى بأن الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك أو المجاز المشهور على اللفظ أيضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل

(قوله غير حال فيها) أى القرآن الازلى القائم بذاته تعالى وان كان اللفظي حالا فيها وانما قيد به بعد اجراء هذه الاسامي عليه اشارة الى أن الكلام في الكلام الازلى النفسى دون اللفظي كما يتبادر اليه من اجراء هذه الاوصاف اذ المتبادر هو الحقيقة فالقول بكونه مكتوبا ومحفوظا ومقروا ومسموعا مجاز باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن على ما أشار اليه بقوله وتحقيقه الخ (قوله ويكتب بنقوش) أى يثبت (قوله وتحقيقه) أى تحقيق جواب المصنف رحمه الله لا تحقيق الجواب في هذا المقام (قوله ووجودا في الازهان) لعله أراد بالوجود الذهني الوجود العلمي اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني (قوله وهي على ما في الازهان) وهذا ناظر الى أن الالفاظ موضوعة بآزاء الصور العلمية كما هو رأى الرازى لا بآزاء الصور الخارجية كما هو مذهب الشارح (قوله فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج) بمعنى أن وصف القرآن بما هو من لوازم القديم انما هو باعتبار الوجود الخارجي الذي هو وجوده حقيقة بخلاف وجوده في الذهن والعبارة والكتابة فانه مجازي ووجوده باعتبار الدال بالذات أو بالواسطة (قوله فالمراد به الالفاظ الخ) بمعنى أن القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم الحادث قائما هو باعتبار الوجود المجازي الذي هو في العبارة والكتابة والذهن لا بمعنى ان القرآن اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظي أو الخيلة أو الاشكال على ما هو الظاهر من عبارته حتى يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله كما توهم الفاضل المحشي وقال * يرد عليه أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف رحمه الله * ثم كلامه * على أن اطلاق القرآن على الخيلة أو الاشكال لم يقع قط فلو حمل على ما هو ظاهر عبارته لزم القول باطلاقه عليها * وقد يقال في توجيه قوله فالمراد به حقيقته الموجودة الخ أن الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة ما يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية وعلى هذا فمعنى قوله فالمراد به الالفاظ انه يلاحظ فيه الالفاظ وقد يحمل وسيلة التوصيف وكذا الحال في البواقي تأمل (قوله ولما كان) لعل هذا اشارة الى جواب دخل مقدر كانه قيل إن ما ذكرته من التحقيق

اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الاصول بالكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسماً للنظم والمعنى جيمعاً أى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى * وأما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز أن يسمع ومنعه الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني وهو اختيار الشيخ أبي منصور المتري رحمه الله فعنى قوله تعالى (حتى يسمع كلام الله) يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فوسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكلام * فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه * وأيضاً المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة

(قوله خص باسم الكلام)

قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد

ينافي ما اشهر عن أئمة الاصول من ان القرآن هو المكتوب في المصاحف وانه اسم للنظم والمعنى جيمعاً * فأجاب بما حاصله ان المعنى الازلي لم يمكن غرضهم متعلقاً به جعلوه اسماً لما يناسب غرضهم وعرفوه (قوله أى للنظم من حيث الدلالة) * فلو قيل فعلى هذا يلزم أن لا يكون النظم المقروء بالنسبة الى العوام قرآناً ولا يجوز به صلاتهم اذ قراءة القرآن ركن الصلاة ولا يوجد الركن بالنسبة اليهم * قلنا معنى الدلالة كون الشيء بحيث لو أطلق فهم منه المعنى عند العلم بوضعه ولا شك ان هذه الحيثية بالنسبة الى المكلف حتى الصبيان متحققة * ولكن بقي الاشكال على من يجوز الصلاة بالفارسية تأمل (قوله فوسى^(١) عليه السلام) كانه قيل لو كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل واحد منا يسمع ما يدل عليه فما الوجه في اختصاص موسى عليه السلام باسم الكلام * فأجاب بأنه سمع صوتاً من غير واسطة وان كان من جانب واحد والى هذا ذهب الشيخ أبو منصور المتري والاسناد أبو اسحاق الاسفرائيني * وقيل في الوجه انه سمع من جميع الجوانب وما اختاره الامام الفزاري في الوجه انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما نرى في الآخرة دانه بلاكم وكيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع لكل موجود حتى المذات والصفات على خلاف المعتاد (قوله لو كان كلام الله تعالى حقيقة) على ما ظهر مما سبق من التحقيق الذي ذكره في الجواب (قوله لصح نفيه) لكن التفي كفر اتفاقاً سوى البسطة في أوائل السورة فان نافيها لا يكفر لقوة الشبهة في كونها من القرآن (قوله والاجماع على خلافه) إشارة الى بطلان الثاني وكذا قوله وأيضاً المعجز الخ (قوله مع القطع) كانه قيل نعم الامر كذلك لكن من أين علم أن المعجز والمتحدى به هو النظم دون المعنى القديم (قوله ومعنى الاضافة) أي اضافة الكلام الى الله كونه صفة الله تعالى دون كونه مخلوق الله تعالى

(١) قاله تليضاوي في تفسير قوله تعالى (ولله ربه) الآية من غير وسط كما تكلم الملائكة وفيها روي أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة تنبيهه على ان سماع كلام القديم ليس من جنس كلام محدثين (منه)

(قوله إنما هو باعتبار دلالة الخ) * (١٢٨) قيل اعتبار العلاقة يشمر بكونه منة لا لا مشتركا ويكون ايضا مجازا في

انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات الخلق فلا يصح التني أصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا في كلام الله تعالى * وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك إنما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية * وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يرد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به مالا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الخبالة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء فانه يذمى الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسین من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتيب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا هو معنى قولهم المقروه قديم والقراءة حادثة * وأما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتأمل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو الخفية المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون

(قوله انه مخلوق الله) دون كونه صفة الله اذ الصفة قديمة ولا يكون الحادث صفة الله (قوله ليس من تأليفات الخ) ولهذا صار معجزاً لا يمكن الاتيان بمثله للبشر بل للمخلوق مطلقاً (قوله إنما هو باعتبار دلالة) بمعنى ان الاشتراك ليس مشروطاً بعدم العلاقة فلا يتأني ملاحظة علاقة الدالية والمدلولية كونه مشتركا لكن المشهور عدم اعتبار العلاقة وان لم يشترط عدمها تأمل (قوله في الوضع) كوضعه للمعنى القديم الا ان هذا الوضع والتسمية لما كان بملاحظة علاقة الدالية فكانه مجاز فيه تأمل (قوله وذهب بعض المحققين) وهو صاحب المواقف وبه تفرد (قوله المرتب الاجزاء) ربنا زمانيا بان يكون وجود المتأخر مشروطاً بانتفاء البعض المتقدم (قوله ليس مرتب الاجزاء) لعل الغرض منه نفي الترتيب المذكور دون نفي الترتيب مطلقا كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمة ولا الكلمات كلاً ما فوجود الالفاظ المترتبة وضماً مجتمعة وان كان مستجيلاً في حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات على التلفظ بها مجتمعة لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع اجتماع الالفاظ من مقتضيات ذواتها * وبهذا يندفع ما قاله الفاضل المحشي * بشكل الفرق حيث بين قيام لمع وملع ونظائرهما اذ لا فرق بينهما الا بترتيب الاجزاء * ثم كلامه * وفيه أن القول بالترتيب الوضعي بين الاجزاء القائمة بذاته تعالى غير معقول (١) * وقد يقال ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لاينافي وجوده في نفس الامر تأمل (قوله ونحن لا نتعقل الخ) أنت خير بأن قيام اللفظ المسموع المنتظم المؤلف من الحروف

(١) لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والالزم انقسامها الا ترى أن الصورة القائمة بالنفس ليس فيها ترتيب { منه }

المنقول عنه وهو باطل * وجوابه ان التقبل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه * وقد يجاب بأن اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون منقولاً * وفيه أن اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) * ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسماً لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله * وفيه نظر لا قطع بأن ما يقرؤه كل واحدنا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل وان كان اسماً لنوع القائم به يلزم أن يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً فيصح فيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضاً حقيقة ولا غلص الا بأن يجعل مشتركاً بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه) بشكل الفرق حيث

(قوله ويفسر باخراج
المعدوم) لم يرد به المعنى
الاضافي بل الصفة التي هي
مبدأ الاضافة كما في سائر
العبارات فانها دالة على
الاضافة والمراد مبدؤها
(قوله يتمتع قيام الحوادث
بذاته تعالى) * يرد عليه انه
يجوز أن يقوم بالغير كما
ذهب اليه أبو الهذيل فان
رد بما سيجي أحمد الدليلان *
وجوابه أنه مردود بأن
صفة الشيء لا تقوم بغيره
ولظهور بطلانه لم تعرض
له (قوله لجاز اطلاق كل
ما يقدر هو عليه) * يرد
عليه ان لزوم الجواز الشرعي
يمتنع لتوقفه على عدم
الاهتمام والاذن ولزوم
الجواز العقلي مسلم ولا مانع
عنه (قوله فاما بتكوين
آخر فيلزم التسلسل) *
يرد عليه منع مشهور لجواز
أن يكون تكوين التكوين
عين التكوين وقد أشرنا
إلى ماله وعابه * ويمكن أن
يقال نفس التكوين المنصف
به الباري تعالى أزال تفاق
بوجود نفسه ولا استحالة
في سبق ذات الشيء على
وجوده فاحفظه فانه ينفعك
في مواضع شتى

صور الحروف مخزونة ومرسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخبئة
أو نقوش مرتبة واذا تافظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق
والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
(صفة) لله تعالى لطابق العقل والنقل على أنه خالق للعالم ومدون له وامتاع اطلاق اسم المشتق على
الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفه قائما به (أزلية) لوجوه * الاول انه يتمتع قيام الحوادث
بذاته تعالى لما سر * الثاني انه وصف ذاته تعالى في كلامه الازلي بأنه الخالق فلم يكن في الازل
خالفا لزم الكذب أو العدول الى المجاز أي الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر
الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه
من الاعراض * الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة

مجتمعة من غير أن يكون وجود بعضها مشروطا بعدم البعض متصور على ما هو أصل الشيخ
الاشعري لان قدرة الحق عامة ولا علاقة بين الاشياء حقيقة عنده حتى يقدر على ايجاد الكل
بدون الجزء والملزوم بدون اللازم وايجاد اللفظ في الجوامد فكيف في النفس لكن القرآن ان
كان علما لخصوص الالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى لزم أن لا يكون ماقام بلسان جبرائيل والمنزل
على النبي عليه السلام قرآنا ولا ما قرأناه كلام الله وذلك باطل وان كان اسما للنوع لزم أن يكون
اطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته بخصوصه مجازا فيصح فيه عنه حقيقة^(١) وان جعل اسما لكل
شخص بأن يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص لزم أن يكون كلام الله تعالى حادثا
حقيقة * وأيضاً ان الوضع العام مخصوص بمواضع وليس مانحن فيه منها * قال الفاضل الحنفي
ولا يخلص الأبان يجعل مشتركا بين ذلك النوع وذلك الفرد الخاص * ثم كلامه * ولا يخفى في أنه
لا يخلص بذلك الجمل اذ يلزم ما لزم على الشق الاول بل لا يخلص الا بأن يجعل عبارة عن هذا
المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف الحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر نسب الى
شخص أو يجعل عبارة عن الشخص الواحد العرفي بأن يبنى الكلام على متفاهم العرف من عدم
الفرق بين المائلات دون ما على تدقيقات الفلسفة وفيه تأمل (قوله يعبر عنه بالفعل) تعبيراً عن
المبدأ بالأثر وما يترتب عليه (قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى الاضافي^(٢) بل الصفة التي
هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها * لكن يرد أن التفسير
مشروط بصحة الحمل ولا حمل هنا الآن يحمل على التسامع أو يجعل النزاع لفظياً (قوله يتمتع
قيام الحوادث) مبناء على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع (قوله لزم الكذب)
فيه ان الاخبار عن الشيء أو به في الازل أو في زمان معين لا يقتضى ثبوته فيه بل الإثبات في الجملة
ولو فما لا يزال تأمل (قوله فيلزم التسلسل) فيه انه يجوز أن يكون تكوين التكوين عين التكوين
ورد بأن كون التأثير عين الأثر الحاصل منه باطل * ورد الرد بأن كون تكوين التكوين عين التكوين

{١} قيل ان أريد نفي صدق النوع فالملازمة في حين المنع اذ لا يصح سلب النوع عن فردة وان
أريد نفي كون القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع (منه) (٢) اذ
النزاع في انه هل مبدأ الاضافات مبدأ موجود غير القدرة والارادة وهو المسمى بالتكوين أم لا (منه)

تكون العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغنى الحادث عن الحادث والاحداث وفيه تعطيل الصانع *
الرابع أنه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل
من أن تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالفاً أو مكوّنًا لنفسه ولا خفاء في استحالة * ومبني
هذه الادلة على أن التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة * والمحققون من المتكلمين على أنه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعاه وبمده ومذكورا
بالسنتا ومعبودا لنا ويميتنا وبحيثنا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق
والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه أي التكوين صفة أخرى سوى القدرة والارادة

(قوله ومبني هذه الادلة)
كانه أراد ما عدا الدليل
الثاني أو بنى الامر على
التغليب (قوله ولا دليل
على كونه صفة أخرى)
ويخطر بالبال أن التكوين
هو المعنى الذي نجد في
الفاعل وبه يمتاز عن غيره
ويرتبط بالمفعول وإن لم
يوجد بعد وهذا المعنى
يم الموجب أيضا بل نقول
هو موجود في الواجب
بالنسبة الى نفس القدرة
والارادة فكيف لا يكون
صفة أخرى

أن يكون التكوين أمراً اعتبارياً لا يمتاز بحسب الهوية فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى أنه نفسه
بحسب المفهوم حتى يلزم كون التأثير عين الأثر * قال الفاضل الحنفي ويمكن أن يقال نفس التكوين
المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده^(١)
* ثم كلامه * وأنت خير بأن مبتناه على جواز^(٢) تقدم الوجود الرباطي على الوجود المحمولى وذلك
باطل اذ الوجود الرباطي في الصفات العينية فرع الوجود النفسي المحمولى تأمل (قوله فيستغنى
الحادث عن الحادث) فيه أن اللازم منه كون التكوين مكوّنًا بدون تعلق تكوين آخر فلا يلزم
منه الاستغناء عن المؤثر الموجد ولا تعطيل الصانع * وقد يناقش فيه بأن حاصل الوجه الثالث
جار على تقدير القدم^(٣) أيضاً بأن يقال لو كان موجوداً قديماً فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل أو
بدونه فيستغنى عن المؤثر الموجد وفيه تأمل (قوله اما في ذاته) أو في نفسه فيلزم استغناء الصفة عن
الموصوف (قوله فيكون كل جسم الخ) فيه أن مجرد القيام لا يستلزم الخلقية بمعنى الصادر عنه
الخلق والحال ليس الا هذا لأن يكتفي فيه بلزوم خلاف ماورد عليه اللغة والشرع واتمام يلتفت
هنا الى المقدمة التي هي مبني الدليل الاول من امتناع قيام صفة الشيء بغيره تكثيراً للدلالة واشعاراً
بأنه يمكن اتمام الدليل بدونها مع أنه مجوز عند البعض فلو أمكن اتمام الدليل بدونها فلاولي عدم
الابتناء عليها (قوله ومبني هذه الادلة) أي المجموع دون كل واحد اذ البناء بمنوع في الدليل الثاني
إذ حاصله لزوم الكذب في خبره تعالى ولا اختصاص له بالحادث بل يعم الحادث والمتجدد أما بناء
الاول فلانه لا يتمتع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى وأما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن
موجودة لم تحتاج في تجدها الى التكوين وأما الرابع فلما مر في الاول (قوله ومذكورا) فيه أن
المذكور في الحقيقة ليس الا اللفظ دون الذات (قوله والحاصل) أي الذي حصل وثبت (في الازل)
ليس نفس هذه الاضافات كالتخليق والايجاد والامانة والاحياء بل مبدأ هذه الاضافات وهو القدرة
والارادة (قوله ولا دليل على كونه الخ) * قال الفاضل الحنفي ويخطر بالبال أن التكوين^(٤) هو المعنى

(١) كما صرح به قدس سره في شرح المواقف في أول موقف الاعراض { منه } { ٢ } وعلى تجويز
اقتضاء الشيء وجوده في غير الواجب وذلك يؤدي الى انسداد باب اثبات الصانع * وفيه أن ذلك
بمدخلة ذات الواجب لا على سبيل الاستقلال فلا يلزم الانسداد (منه) { ٣ } وما قيل إن التكوين
لا يتعلق بالقديم اذ التعلق فرع الاحتياج المنفرد على الحدوث ليس على ما ينبغي (منه) { ٤ } لعل
غرض الحشى آتباب صفة أخرى مطلقاً وأما كونها حقيقية فبحث آخر ليس غرضه متعلقاً به (منه)

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة
يخصص أحد الجانبين * ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب
بدون المضروب فلو كان قديماً لزم قدم المكونات وهو محال أشار الى الجواب بقوله (وهو) أى
التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لافي الازل بل لوقت وجوده على حسب
علمه وارادته) فالتكوين باق أزلاً وأبداً والمكون حادث بحدوث التعاق كما في العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم تعلقاتها

(قوله والمكون حادث
بحدوث التعلق) أو يكون
التعلق الازلي بوجوده
في وقت مخصوص وهذا
هو الانسب بالمتن

الذى نجده في الفاعل وبه يتنازع غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يع
المسوجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف
لا يكون صفة أخرى * ثم كلامه * ورد بأن مابه الامتياز والارتباط يجوز أن يكون نفس الذات
وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوي القدرة والارادة يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً
ودعوى وجوب كون مابه الامتياز والارتباط أمراً خارجاً موجوداً غير مسموع مالم يعم برهان
وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير مقبولة تدبر^(١) (قوله فان القدرة الخ) كانه قبل ان يبدأ
الخلق لا يجوز أن يكون القدرة اذ نسبتها الى الطرفين على السواء والتكوين مرجح الوجود على
العدم فكيف يصح أن يكون هو القدرة * فأجاب بان القدرة وان كانت الخ (قوله بحدوث
التكوين) أي تجده وكونه من الإضافات والاعتبارات العقلية (قوله تكوينه للعالم) مشعر بأن
التكوين الذى كلامنا فيه هو عين الأضافة لكن مراده غير خفى كما لا يخفى (قوله بل لوقت) كان
اللام بمعنى في (قوله على حسب علمه تعالى وارادته) يعني ان تعلق التكوين في وقت معين على
طبق تعلق العلم والارادة ومتوقف عليه ولاخفاء في التوقف على تعلق الارادة لانه المرجح وأما
في تعلق العلم ففيه تأمل^(٢) (قوله بحدوث التعلق) الباء للسببية كما هو الظاهر وتحتل الملازمة * قال
الفاضل المحتجى أو يكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن * ثم
كلامه * حاصله أن الأنسب بكلام المتن أن يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما
لا يزال وفيه انكار الضروري على ما يصرح به الشارح في آخر القول بأن القول بتحقيق تعلق
التكوين الذى هو اليجاد بدون المكون مكابرة^(٣) وانكار الضروري على ان الانسية أيضاً محل
الجدشة بل الانسب بالمتن أن يقال ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكوناً للعالم ولكل جزء

(١) وجه التدبر أن المقصود ههنا هو اثبات المعنى المتعبر لساير الصفات وأما أنه موجود أو أمر
اعتباري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج أمر زائد عليهما فهو بحث آخر * على
أنه لو تم بطريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من أنه تعالى عالم ومريد وقادر ولا معنى لها الا من
انصف بالعلم والقدرة والارادة بوضوح ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات
بأن يقال أنه تعالى خالق كل شيء ولا معنى له الا من انصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً
على ذاته تعالى كساير الصفات (منه) (٢) وجه التأمل أن تعلق علمه تعالى بالاشياء ليس بحادث
والا لزم جهالة الاشياء عنده تعالى وهو محال (منه) (٣) الا أن يقال ان اليجاد والاخراج ليس
نفس التعلق حتى يلزم ما ذكره وقد يقال إن تعلق التكوين حادث وليس له تعلق عند القائلين به فيه (منه)

لكون تعلقاتها حادثة • وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أوصفة من صفاته
لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فلما ان يستلزم ذلك قدم
ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل أولا فليكن التكوين أيضا قديما مع حدوث المكون
المتعلق به • وما يقال من أن القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير والحدوث ما يتعلق وجوده به • ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحدوث بالذات على ما يقول
به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحدوث ما يكون لو وجوده بداية أي يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير
صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهولي مثلا • ثم اذا
أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الانجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه • ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من أجزاء

(قوله وما يقال الخ) أي في
جواب استدلال القائلين
بحدوث التكوين وحاصله
منع الملازمة في قوله فلو
كان قديما لزم قدم المكونات
وقد يتوهم انه اعتراض
على قوله وان تعلق فلما
ان يستلزم الخ وحاصله ان
الترديد فيصح اذ التعلق
يستلزم الحدوث وليس
بشيء لثبوت نظائره توسيعا
للدائرة الا يرى انه ردد
وجود العالم بين التعلق
بالذات والصفات وبين
عدمه • على انه يجوز أن
يكون الجواب الزاميا (قوله
ومن ههنا) أي ومن أجل
ان المراد بالحدوث
ما لوجوده بداية والقديم
خلافه

في وقت وجوده فالخاصل في الازل مبدأ الابداء والاتصاف به لانفس الابداء (قوله لكون تعلقاتها
حادثة) يدل على ان للقدرة كالعالم تعلقا حادئا عند القائلين بالتكوين وذلك ليس كذلك إذ تعلقات
القدرة كلها قديمة عند القائلين به (قوله وان تعلق) بذات الله تعالى أوصفة ولعل تعلق وجود
العالم بمجرد الذات من غير أن يتعلق بصفة مجرد احتمال (قوله وما يقال) أي في الجواب^(١) عن
استدلال القائلين بحدوث التكوين بأنه لو كان قديما لزم قدم المكونات يمنع الملازمة مستندا على
تعلقها به ويحتمل أن يكون راجعا الى قوله وان تعلق فلما ان يستلزم الخ حاصله ان التعلق يستلزم
الحدوث فلم يصح الترديد لكن مثل هذا الترديد شائع في كلامهم توسيعا للدائرة وتسكيناً للخضم
الآن ظاهر عبارته ناظر الى الثاني تدبر (قوله ففيه نظر) جواب عن المنع بابطال سندية السند
لمدع استلزامه المنع لا بطلان نفس السند حتى نجه أن الكلام على السند سيما اذا كان أخص غير
مفيد • لكن بقى شيء وهو انه يحتمل أن يكون مبنى ما قيل ان القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير أن علة
التعلق والاحتياج الى الغير هو الحدوث الزماني لان نفس التعلق والاحتياج الى الغير هو نفس
الحدوث بل الحدوث بلازمه فلا يتصور التعلق والاحتياج بدونه حتى يقال ان هذا على ما يقول به
الفلاسفة نعم ظاهر عبارته ناظر الى ما ذكره الشارح والامر فيه هين تأمل (قوله لا يستلزم
الحدوث الخ) أي المسبوقية بالعدم وقد عرفت ما فيه (قوله لجواز أن يكون محتاجا) ويكون علة
الاحتياج هو الامكان وحده ومبناه على ان علة الاحتياج هي الامكان (قوله كان القول بتعلق
وجوده الخ) بناء على ما هو المشهور من أن أثر المختار لا يكون الا حادئا (قوله ومن ههنا) أي من
أجل ان المراد بالحدوث ما يكون لوجوده بداية جعل ذلك التنصيص ردا على الفلاسفة اذ لو أريد
بالحدوث ما يتعلق وجوده بالغير لم يصح ذلك الجمل اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه بهذا

(١) وحاصل ما قيل جواب عما استدل به بأنه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات يمنع
الملازمة مستندا الى ان تعلق المكون بالتكوين في وجوده يستلزم حدوثه لان القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير فلا يلزم من قدم التكوين قدم المكون (منه)

(قوله وهو غير المكون عندنا) جملة بعضهم من تمة الجواب وحل (١٣٣) الغير على المصطلح وقال وهو غيره

لصحة الاتفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غير الامتناع اتفكاكه حيث نعت المكون وليس بشئ لان صحة الاتفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكون موجودة في الاضافة أيضا * على ان عدم الغيرية لا يكفي للزوم من جانب كالمعرض مع الحلق والصفة المحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يفاير المفعول) * قبل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن غير الامتناع اتفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل أيضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامي فان القائل بالعينية ينتج كونه صفة حقيقية * ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد عرفت آتيا جواب التسليم الاول بل الثاني أيضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والابحاد (قوله أقدم منه) القدم ما لغوى والمعنى أقدم منه وأسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ

العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالميتولى والا فهم انما يقولون بقدما بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير * والحاصل اننا لا نسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايين أعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدؤ الاضافة التي هي اخراج المدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بحقها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لا لعدم هو بخلاف فعل البارئ تعالى فانه أزلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يفاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والا كل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للمخالق تعلق بالعالم سوى انه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خاف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى

المعنى (قوله والا) أى وان لم يرد ذلك بل أريد ما هو مصطلح الفلاسفة لم يصح الرد عليهم (قوله والحاصل) أى حاصل جواب المصنف بعد تزييف ما يقال في الجواب (قوله فلا يندفع) ما استدلوا به على حدوث التكوين فأشار الى تزييف جواب آخر بعد تحقيق جواب المصنف ^(١) تقريره ان أزلية التكوين لا تستلزم أزلية المكون لانه لم يكن أزليا مستمرا الى وقت وجود المكون لم يكن هذا من قبيل تخلف ال اثر عن المؤثر ولم يكن كالضرب بلا مضروب وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية لحاصل الجوابين منع الملازمة والتفاوت باعتبار السنتين ووجه الدفع ان القول بأزلية التكوين بمعنى الاضافة مع القول بحقها بدون المكون مكابرة وانكار للضروري (قوله ووصول الالم) قيل من عطف السبب على السبب (قوله اذ لو تأخر) أى وجود المفعول (قوله لانه هو) أى الضرب فلم يحصل التعلق والوصول المذكور لعدم بقاء العرض في زمانين (قوله بخلاف فعل البارئ تعالى) قد عرفت ما فيه (قوله عندنا) خلافا للشيخ الاشعري اذ التأثير عين ال اثر والتكوين عين المكون والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره ولو مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية كذا في شرح المقاصد ومحل النزاع بين العلماء الراسخين (قوله مخلوقا بنفسه) صفة كاشفة بأن يقتضى ذاته وجوده وفيه ان المفروض كون التكوين عين المكون دون المكون ^(٢) تأمل (قوله قديما مستغنيا) لاقتضاء ذاته وجوده (قوله الا من قام به التكوين)

(١) يعني لما فرغ عن تحقيق جواب المصنف أشار الى ابطال جواب آخر (منه)

(٢) قوله دون المكون عطف على التكوين والمعنى ان المفروض ليس كون المكون عين المكون

حتى يلزم ما ذكر أعني يقتضى ذاته وجوده وليس معطوفا على المكون لانه لا يفهم الرد (منه)

لزوم قدم العالم أيضا فالمعنى أقوى منه قدما وأولى به لانه قدّم بدون التكوين

وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فحاشا واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا * لكنه ينبغي للناقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث لا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بدنية ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب لكل منهم محملا صحيحا يصلح محلا لتزاع العلماء واختلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكون أراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعبينه مفهوم المكون فيلزم الحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو

هذا بحسب اللغة ولا يتم في المباحث العلمية (قوله وهذا كله تنبيه) اذ التغاير بحسب المفهوم ضروري مستغن عن الدليل بل عن التنبيه * قيل هذا مبطل من الشارح الى مذهب الاشعري وتقرير للمصنف رحمه الله فانه لما قال عندنا فكانه نسب القول بان التكوين عين المكون بحسب المفهوم الى الاشعري وليس كذلك اذ عدم العينية بهذا المعنى متفق عليه ولا يصلح محل النزاع * وانت تعلم ان محل الفير في عبارة المصنف رحمه الله على ما يقابل العين بحسب الهوية في الخارج محتمل غير مقطوع به في الحمل على ما يقابل العين بحسب المفهوم (قوله فان من قال) تعليل للحكم الضمني (قوله أراد ان الفاعل الخ) قال في شرح المقاصد ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا أثر في شيء واحد بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير. واما حقيقة الاجداث والايجاد فاعتبار على لا تحقق له في الاعيان وقد ثبت ذلك في بحث الامور العامة (قوله الا الفاعل والمفعول) فالخبر المستفاد من كلمة الا اضافي (قوله واما المعنى الذي يعبر عنه) يعني ان حقيقة التكوين والايجاد ليست مقابلة للمفعول في الخارج بحسب الهوية والوجود فيكون عين المكون * ويرد عليه انه ان اريد بالعين العينية بحسب الهوية والفرد فلا يلزم مما ذكر وكذا الحال اذا اريد به الاتحاد في الوجود وايضا يلزم ان يكون الامر الاعتباري متحدا بهوية الوجود الخارجي فيكون موجودا خارجيا متصلا في الوجود كالمفعول وان اريد معنى آخر فلا بد من تصويره أولا حتى يتكلم عليه ثانيا * وايضا ان العينية بهذا المعنى جارية في جميع الامور العدمية فا الوجه في تخصيص البحث به وجعله محل النزاع حينئذ بل النزاع في الحقيقة راجع الى ان التأثير والايجاد امر اعتباري أم لا وقد ثبت ذلك في الامور العامة فلا وجه لجملة مبحث آخر * وايضا ان التكوين فكما انه عين المفعول كذلك عين الفاعل بهذا المعنى فجملة نفس المفعول دون الفاعل ترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان المرجح * ونوقض بسائر الصفات الحقيقية بأن العالم اذا علم شيئا فليس ههنا في الخارج الا العالم والعلوم وأما العلم فامر اعتباري يحصل الخ وكذا القدرة مع المقدور فيلزم منه انكار جميع الصفات الازلية فليتأمل (قوله وهذا كما يقال الخ) وقد يقال ان هذا النزاع في الحقيقة راجع الى النزاع في ان الوجود هل هو نفس الوجود أم زائد عليه حاصله ان الافعال التي هي غير التكوين والايجاد

وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي إلا باثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرية والارادة * والتحقيق أن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجاباً له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تملتق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهي * وأما كون كل من ذلك صفة حقيقية أزلية فما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدمات جداً وان لم تكن متغايرة * والاقترب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحياة يسمى احياء وبلوت امانة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيداً كيداً وتحققاً لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت . لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لفاعل بالارادة والاختيار . والتجارية من انه يريد بذاته لا بصفته . وبعض المعتزلة من انه يريد بارادة حادثة لافي محل . والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته * والدليل على ما ذكرنا الآيات

حالة حادثة في المتعلق كالقطع والصبغ والكتابة فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقها وجودية كانت أو عدمية بخلاف التكوين والايجاد ونحو ذلك فان أثره نفس المفعول لاحالة حادثة فيه لان وجود الشيء عند الشيخ الاشعري عنه ولما أراد التنبه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع ولما كان وجود الاشياء زائداً عليها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود وفيه مثل مامر من أن هذا قد ثبت في الامور العامة * وأيضاً ان النزاع في زيادة الوجود عند صاحب المواقف راجع الى النزاع في الوجود الذهني فن لم يثبت الوجود الذهني كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين المساهية مطلقاً ومن أثبت الوجود الخارجي زائد على المساهية في الذهن فن ادعى الفسيرة مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه وفساده غير خفي لمن له أدنى تمييز فلا بد أن لا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول بل يطلب للكلام محل يصلح محل النزاع للعلماء تأمل (قوله والتحقيق) هذا ميل من الشارح الى مذهب الاشعري بأنه أمر اعتباري (قوله وفيه تكثير للقدمات جداً) فيه نوع ايماء الى أن أصل التكنين ليس أمراً مستحسن (قوله والاقترب) الى التحقيق من مذهب البعض (قوله منهم) وهم علماء ماوراء النهر (قوله مرجع الكل) بمعنى ان مبدأ الكل وما يتوقف عليه صفة حقيقية أو بمعنى ان مال الكل ويؤيد الثاني قوله فالكل تكوين (قوله والتجارية) من المعتزلة هذا أحد قولي التجارية والآخر مامر من ان كونه مريداً انه ليس بمكره في فعله ولا بناء ولا مفلوب ولم يتعرض له الشارح لما نقل عنه رحمه الله من أن هذا موافق للفلاسفة في نفى كونه فاعلاً بالاختيار مع انه ظاهر الفساد في نفسه وكذا لم يتعرض لما ذهب اليه الكمي من ان

الداطقة بأبواب صفة الإرادة والمشقة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى * وأيضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصالح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً وكذا حدوته اذ لو كان صانعه موجباً بالذات لازم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلوم عن علته الموجبة المستقلة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفاً لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم وأكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المصداق بالرؤية (جائزة في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم

ارادته لفعله هي علمه تعالى به وفعله غيره أمره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من أنها علمه تعالى ينفع في الفعل اذ لا يصلح قول المصنف رحمه الله رداهما (قوله لازم قدمه) نوقش بأن صحة الملازمة مبنية على بطلان التسلسل في جانب العرض^(١) كما مررت الاشارة تأمل (قوله بمعنى الانكشاف) اشارة الى أن الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل صفة الرائي وانما حمل على الاول مع ان العبارة تحتل الثاني أيضاً لتبادره من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه وان كان كل واحد منهما لازماً للآخر (قوله وهو معنى اثبات^(٢) الشيء) أنت خبير بأن المتبادر منه المصدر المبني للفاعل * وللاثبات معان ايجاد الشيء وتكوين الشيء عن الحركة والوجود والبيان بالدليل (قوله حالة مخصوصة) وهي الزيادة في الانكشاف أعني الانكشاف التام كما يقتضيه سابق كلامه لكنه يأباه قوله ولنا بالنسبة الخ اذ ذلك يدل على ان الرؤية المصدر المبني للفاعل وهي الحالة الادراكية لا بتأثير الحاسة كما زعمت الفلاسفة ويؤيده ما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بمحد أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا العين كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميه الرؤية تأمل (قوله بمعنى ان العقل الخ) أي اذا خلى عن الشواغل أي من التوجه ومداخلة الوهم (قوله ونفسه) عطف على المقدر ولو قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته تعالى وهو الامكان الذاتي ولو بالنظر من غير احتياج الى الادلة السمعية والعقل لكن أسلم عما قاله الفاضل المحنّي * هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع^(٣) اذ الخصم قائل به * ثم كلامه * بل محل النزاع هو الامكان الذاتي الذي هو جهة القضية على ان اعتراف الخصم بالامكان الذهني محل بحث كيف وان الخصم حاكم بامتناع الرؤية الآن يقال إن الخصم حاكم به بالاستدلال ولا شك أن ذلك فرع الامكان الذهني * وأيضاً ان المقصود بهذا الكلام بيان^(٤) ما يتوقف عليه الاستدلال بالنقل والسمع دون وضع المسئلة المتنازع فيها رداهما بتوهم من أن الموقوف عليه هو الحكم

(قوله دليل على كون صانعه قادراً مختاراً) وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكملها فلتناسب الكمال أوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات * نعم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ) هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به

(١) اذ الانتهاء طولا ينافي التسلسل عرضاً كما في الاوضاع والحركات الفلكية فانها غير متناهية مع انتهاء العلل في الواجب (منه) (٢) قال قدس سره في شرح المواقف والاثبات قد يستعمل بمعنى العلم مجازاً (منه) (٣) وقد يقال ان محل النزاع هو الامكان مع بقائه على صرافته بدون اقامة الدليل على الامتناع (منه) (٤) أي ليس الغرض من هذا الكلام تحريك محل النزاع بل بيان ما يتوقف عليه الاستدلال بالعقل وتمهيد لقوله واجبة تدبر (منه)

له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فن ادعي الامتناع فعليه البيان * وقد استدل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسعي * تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان اذ لارابع يشترك بينهما والحدوث عبارة

بالامكان وعدم امتناع الرؤية * وقد قال ان الظاهر من شرح المقاصد ان الموقوف عليه هو بيان الامكان حيث قال لم يقتصر الاصحاب على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً لان السميات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان أولاً والوقوع ثانياً * ثم كلامه * وقد يقال ان المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم وما ذكر في البيان تنبيهات فالقدح في شيء من مقدمات أدلتنا لا يضرنا بخلاف ما ذكره الخصم الا ان هذا المقصود هل هو يحصل مما ذكره فيه تردد (قوله مع ان الاصل عدمه) سيما فيما ورد به الشرع (قوله وقد استدل أهل الحق) أي المتقدمون من أهل السنة على امكان الرؤية * وههنا مقامان الوقوع والامكان والعقل مستقل في اثبات الامكان من غير احتياج الى السمع والنقل بخلاف الوقوع والفعل فانه ليس كذلك ولهذا استدلوا على الامكان بالعقل والنقل وعدم الاختصار على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضاً بل هي أدل دليل الامكان لما نقلناه من شرح المقاصد (١) والظاهر ان عدم حكم العقل بامتناع الرؤية كاف في الاستدلال بالدليل النقل من غير احتياج الى حكم العقل بالامكان ولعل هذا منشأ حمل الامكان ههنا على الامكان الذهني فليتأمل (قوله انا نفرق بالبصر الخ) أي ندرك بالبصر خصوصية كل منهما ونميز كلا منهما من الآخر ولعل هذا من قبيل التنبيه لازالة الخفاء إذ الشيء قد يكون مرثياً بالذات وقد يكون مرثياً بالعرض والمرثي حقيقة هو الاول وقد يشبه الحال بينهما وليس من قبيل الاستدلال حتى يلزم المصادرة لو أريد به الفرق برؤية البصر كما توهمه الفاضل المحشي * وقال يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلة البصر لا يقتضي كون الفرق مبصراً * ثم كلامه * والحواب عنه بأن المراد هو التميز بمجرد الاستعمال من غير أن يكون لامر آخر مدخل وتميز الاعمي والاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء الاحساسية ليس يتسام إذ الاحتياج الى معاونة العقل عام والتخصيص بالبعض دون البعض تحكم وأيضاً عدم مدخلة الامر الآخر في الامور الوجودية التي كلامنا فيها غير معلوم الا أن يقال ان الكلام في الامور المقطوعة بعدم المدخلة والامور المحتملة في المدخلة فما لا ثبت له تأمل (قوله ولا بد للحكم المشترك الخ) وهو الرؤية بل صلاحية الرؤية ولعله أراد بالحكم ههنا المحكوم به (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) ويصلح ويتوهم عليه صحة الرؤية فلا يتجه المنع بمطلق التحيز وغير ذلك من الامور الشاملة * على ان ذلك داخل في قوله ولا مدخل لعدم الخ لان المراد بعدم الامور العدمية فلا وجه لما قاله الفاضل المحشي * يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب

(١) من انها سميات يدفعها الخصم بمنع امكان المطلق فاحتاجوا الى بيان الامكان أولاً والوقوع ثانياً كما نقل في الحاشية السابقة من هذه الحاشية (منه)

(قوله ضرورة انا نفرق الخ) * يرد عليه انه ان أريد به الفرق برؤية البصر فصادرة وان أريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمي والاقطع * والتحقيق ان الفرق بمدخلة البصر لا يقتضي كون الفرق مبصراً (قوله اذ لارابع يشترك بينهما) * يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كلامية والمطلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما * فان قلت عليه الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها على انها تقتضي صحة رؤية المدومات مع استحالتها قطعاً * قلت يجوز أن يشترط بشئ من خواص الوجود الممكن

عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العملية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح أن يرى من حيث تحقيق عليه الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا ترى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لابتناء على امتناع رؤيتها * وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعمل بالاختلافات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عنه * أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها

الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالمساهية والمعلومية والمذكورية ونحوها أمور مشتركة بينهما * ثم كلامه * لكن بقي أن الوجود أيضاً من الامور العدمية والقول بأن المراد بالوجود الموجود (١) لا يجدي نقماً فليتأمل (قوله ولا مدخل للعدم الخ) بأن يكون نفسها أو جزءاً منها ولا يمنع مدخلة العدم بطريق الشرطية (٢) واليه أشار قدس سره في شرح المواقف حيث قال إذ التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فلا تجب ما قاله الفاضل المحض. بعد نقل ما في شرح المواقف * ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود * ثم كلامه * إذ المقصود نفي المدخلة على الوجه المذكور دون نفي المدخلة مطلقاً فيرد ما ذكر في شرح المواقف على المقصود ويتم به المطلوب فلا يرد ما أورده عليه * لكن بقي أنه قدس سره حمل العلة على ما فهمه الأكثر أعني المؤثر * والتحقيق أن المراد بها ما يصلح متعلق الرؤية لا المؤثر كما سيصرح الشارح في جواب الاعتراض عن قوله أن المراد الخ أن شاء الله تعالى تأمل (قوله ويتوقف امتناعها الخ) أي الرؤية وفي بعض النسخ امتناعه أي امتناع أن يرى على ما هو مدعى الخصم كنه إشارة إلى جواب دخل مقدر وهو أن يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركاً بين الواجب وغيره أن تصح الرؤية لجواز أن يكون شيء من خواص الممكن شرطاً أو خواص الواجب مانعاً فأجاب بقوله ويتوقف الخ * حاصله أن الامتناع موقوف على ثبوت وتحقيق شيء من الخواص شرطاً أو مانعاً ولم يثبت شيء منها * على أن امتناع وقوع الرؤية بواسطة الامر الخارج من الشرط والمانع لابتنائي صحتهما في نفسها والمدعى هو الصحة (٣) في حد ذاتها تأمل (قوله لابتناء على امتناع رؤيتها) على ما مر في شرح قوله وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له (٤) والحق الجواز لما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمنع أن يخلق عقيب صرف الباصرة إدراك الاصوات مثلاً كما هو أصل الشيخ الأشعري إذ لا توقف في خلق الله على شيء حقيقة بل بطريق جرى العادة ولهذا تجب صحة رؤية الامور العدمية من غير أن تتوقف صحة الرؤية على الوجود (قوله والقابل لها) لا العلة

(١) أي الهوية الموجودة المشتركة بين الموجودين دون الوجود كما هو المتبادر فلا يرد أن الوجود مشترك بالاشتراك اللفظي وأنه أمر اعتباري كالحدوث (منه) (٢) قال في شرح المقاصد ثم الشرطية والمناعية انما تصور لتحقيق الرؤية لا لصحتها (منه) (٣) وأيضاً أن امكان الشيء لا يعمل بالامر الخارجي لامتناع الامكان بالغير على ما بين في موضعه (منه) (٤) وكذا ما روى عنه عليه السلام كل ميسر لما خلق له على جرى العادة (منه)

(قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وأيضاً لو علت بالامكان لصح رؤية المعدم الممكن هذا خلف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم في العملية) لأن التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه أنه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله ويتوقف امتناعها) أي امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة

(قوله ثم لا يجوز أن يكون
 خصوصية الجسم الخ) جواب
 لقوله فالواحد النوعي قد
 يعلل الخ ويرد عليه أن
 حاصل هذا الكلام هو أن
 متعلق هذه الرؤية أمر
 مشترك في الواقع وهو لا يدفع
 الاعتراض عن الطريق
 المذكور ويستلزم استدراك
 التعرض لرؤية الجوهر
 والعرض ولاشتراك الصفة
 بينهما ولاستلزام الاشتراك
 في العلول الاشتراك في العلة
 إذ يكفي أن يقال إذا رأينا
 زيداً لا ندرك منه الأهوية
 كما وهي مشتركة بين
 الواجب والممكن (قوله
 إنما ندرك منه هوية ما) *
 رد بأن مفهوم الأهوية المطلقة
 أمر اعتباري فكيف
 يتعلق بها الرؤية بل المرئي
 خصوصية الوجود فعمل
 تلك الخصوصية لها مدخل
 في تعلق الرؤية * ثم اعلم
 أن هذا الدليل منقوض
 بصحة الموسمية على
 ما لا يخفى (قوله والمعلق
 بالممكن ممكن) * يرد عليه
 أنه يصح أن يقال إن عدم
 العلول انعدم العلة والعلة
 قد يمتنع عدمها والسرفيه
 أن الارتباط بحسب الوقوع
 لا الامكان

ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض لانا أول ما نرى
 شيئاً من بعيد إنما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو
 فريسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من
 الجواهر والأعراض وقد لا نقدر فتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود
 واشتراكه ضروري * وفيه نظر لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض
 من غير اعتبار خصوصيته * وتقرير الثاني أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب أرني
 أنظر إليك فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز أو
 سفهاً وعبثاً وطلباً للمحال والاشياء منزهون عن ذلك وإن الله تعالى قد علّق الرؤية باستقرار الجليل وهو
 أمر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لأن معناه الأخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به

المؤثرة (قوله وجودياً) أي موجوداً خارجياً قال رحمه الله لأن ما لا يتحقق في الأعيان لا يكون
 متعلقاً للرؤية بالضرورة والا لزم صحة رؤية المعلوم فاندفع به الاعتراضان الأولان وفيه شائبة
 الدور تدبر (قوله فتعلق الرؤية الخ) اعترض عليه بأن الأهوية المطلقة أمر اعتباري فكيف يكون
 متعلق الرؤية بل متعلقها خصوصيات المراتب ولا يلزم أن يكون كل إدراك صالحاً بأن يتوصل به
 إلى تفصيل المدرك على ما هو عليه إذ قد يكون اجالياً متعلقاً بجملة المدرك من حيث هو مدرك
 قال الشارح وهذا الدليل منقوض بصحة الموسمية فإن متعلق الموسمية ليس إلا الوجود بمثل ما مر مع أن
 محتملها مخصوصة بالأجسام وبعض عوارضها لكن الأنسب بمذهب الشيخ التزام صحة الموسمية بالنسبة
 إلى كل موجود * وبالجملة قد اتفق المحققون على أن إثبات صحة الرؤية بالأدلة العقلية لا يخلو عن شبهة
 والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور الساري تامل (قوله لجواز أن يكون
 الخ) * يرد عليه أن متعلق الرؤية في بادي الرأي لا يزيد على مطلق الأهوية وفيه ما عرفت فليتأمل
 (قوله وتقرير الثاني) أي الاستدلال بالدليل السمي * وقد يناقش فيه بأن صحة الاستدلال
 بالنقل موقوفة على الحكم بإمكان المدعي فكيف يصح الاستدلال بالنقل على الامكان * والجواب
 أن التحقيق أن الموقوف عليه عدم حكم العقل بالامتناع لا الحكم والجزم بالامكان ^(١) على ما أشار به الشارح
 في صدر القول فليتأمل (قوله لكان طلبها جهلاً) فيه مساهلة كما لا يخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) *
 قال الفاضل المحشي يرد عليه أنه يصح أن يقال إن انعدم العلول انعدم العلة ^(٢) والعلة قد يمتنع عدمها والسر
 فيه أن الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان * ثم كلامه * وتفصيل كلامه أن الارتباط ^(٣) بين

(١) وقد يقال كيف الاعتماد على السمع بأن الاستدلال موقوف على إمكان مدلوله إذ لو امتنع
 بصرف عن ظاهره اللهم إلا أن يقال أن الموقوف عليه عدم حكم العقل بامتناعه بداهة والاستدلال
 على الجزم بإمكانه فيمكن الاستدلال بالسمع على الجزم بالامكان بل على الوقوع تدبر (منه)
 (٢) مثل أن انعدم العلول انعدم المبدأ الأول مع أن عدم المبدأ الأول يمتنع لذاته وعدم العلول
 الأول ممكن (منه) (٣) وقد يقال أن الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع
 المفروض فإذا فرض الوقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والا لزم الكذب فظهر أن الدال
 على الارتباط بحسب الوقوع يدل على أنه يجب أن لا يكون المرتبط ممكناً (منه)

والحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة * وقد اعترض عليه بوجوه أقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبأننا لانعلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجليل حال تحركه وهو محال * وأجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية متممة وان كانوا كفاراً لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وأياً ما كان يكون السؤال عبثاً والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمي بإجباب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة * أما الكتاب فقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وأما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر

الشرط والجزاء بحسب الوقوع والتحقق لا الامكان لان امكان الشيء ذاتي متعلق على شيء ذاتي غير متعلق على غيره وما بالذات لا يكون بالغير * والجواب أن المراد بالممكن المعلق عليه هو الامكان الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولاشك ان امكان عدم المعلول فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بخلاف استقرار الجليل فانه ممكن في غير متمتع بالذات وبالغير * ورد بأن المعلق عليه هو استقرار الجليل في المستقبل عقيب النظر فيه بدليل الفاء وإن وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره لذلك وان كانت استحالته بالغير * والاولى في الجواب عن أصل الشبهة منع محجة ذلك والتمسك بما عليه العرف والافتة فلنأمل (قوله وقد اعترض) المنكر (عليه بوجوه) * منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم شائع فصار معنى قوله أرني أنظر اليك اجمعني علماً بك علماً ضرورياً * وأجيب بأن النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه تعالى ويناجيه غير معقول ^(١) كذا في شرح المواقف * قال الفاضل الحنفي ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار * ثم كلامه * ورد بأنه ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هوية الله تعالى عند موسى عليه السلام بمعنى انكشاف المشاهد فهو الرؤية بعينها لا بمعنى العلم وان أريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصوره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته ^(٢) وعدم لزومه لخطابه حتى يحمل كلام المؤل عليه ان ارتضاء (قوله وأجيب) قبل حاصل الجواب التردد تأمل (قوله بأن كلام من ذلك الخ) أما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المستول وأما الثاني فلان المذكور في الآية تعليق الرؤية باستقرار الجليل المطلق حيث قال انظر الي الجليل فان استقر مكانه (قوله وأياً ما كان) يعني سواء كان مؤمناً أو كافراً (قوله واجبة) أي ثابتة واقعة إذ الكلام فيه وان الأدلة النقلية المذكورة لا تفيد الا الوقوع وأيضاً الوجوب الشرعي لا يكون الا في دار التكليف ولا وجوب عندنا الا الشرعي (قوله الى ربها ناظرة) تقديم الجار للاهتمام ورعاية الفواصل ولا يبعد حمله على الحصر بمعنى لا ينظرون

(١) وأيضاً لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن ترائي اذ المراد نفي الرؤية اتفاقاً (منه) (٢) وأيضاً الوجوب الشرعي ما يكون تاركه آثماً ويستحق العقاب بتركه وترك الرؤية كذلك (منه)

(قوله وقد اعترض عليه بوجوه) * منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري * وأجيب بأن النظر الموصول بالي نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح المواقف * ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كمن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين الخ) روي ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة المعجل وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نسؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال أصلاً

الصحابه رضي الله عنهم * وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة
وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها * ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم
وأقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي
وثبت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي
وكل ذلك محال في حق الله تعالى * والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (فيرى لافي
مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو ثبت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى) وقياس
الغائب على الشاهد فاسد * وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى آياتا * وفيه نظر لان
الكلام في الرؤية بحاسة البصر * فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط
موجودة لوجب أن يرى والالجاز أن يكون محضرتا جبال شاهقة لأزاهما وانها يفسطة * قلنا ممنوع
فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط * ومن السمعيات قوله تعالى (لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار) * والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستعراق وإفادته عموم السلب

(قوله والجواب منع هذا
الاشتراط) للمعتزلة ان
يقولوا نزاعنا انما هو في
هذا النوع من الرؤية لافي
الرؤية المخالفة له بالحقيقة
المسماة عندكم بالرؤية
والانكشاف التام وغدنا
بالعلم الضروري كذا في
شرح المقاصد

غير الرب (قوله وأما الاجماع) أي قبل ظهور المخالفين للمعتزلة ويؤيده قوله ثم ظهرت الخ (قوله ولا
على جهة ^(١)) لعل الجهة بمعنى الوجه أي لاعلى وجه من هذه الوجوه وليست الجهة بالمعنى المشهور
(قوله وقياس الخ) كانه قيل هذه الامور شرط في رؤية سائر الموجودات فكيف لا تكون شرطاً في رؤيته
تعالى (قوله وفيه نظر) يريد أن رؤية الله تعالى آياتا ليست بحاسة البصر ورؤيتنا آياه تعالى بحاسة البصر
ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله تعالى آياتا عدم اشتراطها في رؤيتنا آياه (قوله لان
الكلام في الرؤية) أي في رؤيتنا آياه بحاسة البصر وقال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذات الله غير رؤية
سائر المبصرات بالمساهية ولهذا لم يشترط شرائطها ولم يكف في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض
ولهذا قال للفاضل المحنّي رحمه الله تعالى للمعتزلة أن يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع المعلوم من الرؤية
لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري * ومن ههنا قال
من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويلات بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بالهوية الخاصة * ثم الجواب الحق
أن الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان أمكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن
المدعي أن ذاته تعالى تنكشف لنا بحاسة البصر بلا كيف وأما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك
الابحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على أنهم يوافقونهم في ذلك كما يوافقونهم في كثير من
الاصول والاحكام * قيل لعل النزاع لفظي فليتأمل (قوله فلا تجب عند اجتماع الشرائط) اذ لا يخرج
بوجود الشرائط عن كونها تحت القدرة التامة فلا يجب عليه تعالى شيء وحديث احتمال الجبال الشاهقة
يندفع بحكم المادة بعدمها كما في العلوم العادية تأمل (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من
العقليات يعني وأقوى شبههم من السمعيات (قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار الخ) يريد انا لا نسلم
أن تعريف الابصار للاستعراق لجواز أن يكون للعهد الخارجي أو للجنس والمقصود في ادراك
ابصار الكفار * ولو سلم فيحتمل أن يكون المراد سلب الاستعراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع
الابصار ثم يعتبر ورود النبي عليه فيكون رفعا للإيجاب السكلي * ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود

السلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرقى انه
لادلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال * وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل
التمدح بنفسها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متاعها وانما التمدح في انه تمكن رؤيته ولا يرى للتمتع
والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود
فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها أظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرسياً لا يدرك
بالابصار لتعاليه عن التناهي والانصاف بالحدود والجوانب * ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية
مقرونة بالاستعظام والاستنكار * والجواب أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمعهم
موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا أن يحمل لهم آلهة فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا
مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا مختلف الصحابة رضى الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم
هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان وأما الرؤية في المنام فقد حكيت
عن كثير من السلف ولاخفاء في انها نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق
لافعال المباد كلها من الكفر والايمن والطاعة والعصيان) * لا كازعمت المعتزلة ان العبد خالق
لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد
والمتختر ونحو ذلك وحين رأى الحيائي وأتباعه أن معنى السكك واحد وهو الخرج من العدم الى
الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق * احتج أهل الحق بوجوه * الاول ان العبد لو كان خالقاً

١ قوله كالمعدوم لا يمدح
الح * * * برد عليه ان عدم
مدح المعدوم لاشتغاله على
معدن كل نقص أعنى العدم
كما ان الاصوات والروائح
لا تمدح مع امكان رؤيتها
لنكونها مقرونة بسمات
النقص * والحق ان امتناع
الشيء لا يمنع التمدح بنفسه
اذ قد ورد التمدح بنبي
الشريك واتخاذ الولد في
القرآن مع امتناعهما في
حقه تعالى

التي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمعنى هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرقى * ولو
سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصاً ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى
قبل الحشر اتفاقاً أو ببعض الاحوال بان تكون الرؤية مواجهة وانطباعاً مثلاً فمع قيام هذه الاحتمالات
لا يتم الاحتجاج بها بل يجب حملها على أحدها جمعاً بين الأدلة فليتأمل (قوله وقد يستدل بالآية
الح) حينئذ يتقلب الدليل على المستدل فيكون معارضة قلبية (قوله وهذا) أي عدم منع موسى
عليه السلام ايها ويحتمل ان يكون إشارة الى قوله ان ذلك لتعنتهم الح (قوله ولهذا) أي لاجل
امكان الرؤية في الدنيا (قوله فقد حكيت) إشارة الى رد ما ذهب اليه جماعة من الذين أثبتوا
الرؤية من ان رؤيته تعالى في المنام محالة^(١) لانها لو جازت لجاز ان يرى بصورة ومثال وكيفية والله
تعالى منزّه عنها (قوله عن كثير من السلف) كابي حنيفة * وعن أبي يزيد رأيت ربي في المنام فقلت
كيف الوصول اليك فقال اترك نفسك ثم تعال * وروي ان حمزة القاري قرأ على الله القرآن من
أوله في المنام حتى اذ بلغ قوله (وهو القاهر فوق عباده) قال الله تعالى قل يا حمزة وأنت القاهر *
قل هذا إنما يدل على كونه كلم الله لا على رؤيته وأنت خير بان ابراد أنت بدل هو نظراً الى
الرؤية (قوله ولاخفاء في انها الح) وقد يناقش فيه ان النوم ضد الادراك والملاحظة نوع
منه فكيف تصور فيه (قوله لافعال المباد) أي الاختيارية اذ هي محل النزاع (قوله من
الكفر) عد الكفر من الافعال التي تملق بها الخلق ليس الا بالثأويل ان كان عديمياً كما قيل

(٢) ولعله لهذا أشار الى تزييف جمل ما وقع في المنام من قبيل الرؤية (منه)

لا فاعله لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة ان إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان الشيء من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ ولا شعور للهاشي بذلك وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لو شغل عنها لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله وأما اذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والاختد والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك فالامر أظهر * الثاني التصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى (والله خلقكم وما تمهلون) أتى عملكم على ان ماصدرية لثلاث يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على ان ماموصولة ويشمل الأفعال لاننا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلاً والذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان

(قوله عالماً بتفاصيلها) بحيث يقدر ويمكن بالحسابة خصوصاً * قال الفاضل الحاشي وأما الكسب فيكفيه القصد والعلم اجمالاً * والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول اقادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الاجمالي * ثم كلامه * لان كل فعل جزئي يصدر عن الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مترتب عليه * وانت خبير بان هذا جار في الكسب أيضاً والفرق بحكم وقد يناقش في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور بالشعور ولا دوامه والى دفعه أشار بقوله وليس هذا ذهولاً الخ (قوله قد يشتمل على سكنات) هذا هو المشهور فيما بين المتكلمين على أصلهم والتعقيب انه ليس هناك الا شخص واحد من الحركة مستمر الوجود من أول المسافة الى النهاية غير مستقر من حيث الاضافة الى حدود المسافة متصور على وجه جزئي ملائم مع القصد المترتب عليه (قوله العضلات) جمع عضلة وهي لحمية مجتمعة مع العصب في المفاصل (قوله لثلاث يحتاج الخ) اشارة الى وجه ترجيح هذا الوجه * قال الفاضل الحاشي ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستقراق والا فالمعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى التجار فلا يتم المقصود وأما ما الموصولة فهي عامة وضماً وبالجملة حذف الضمير أقل تكلفاً * ثم كلامه * ولعل هذا منه اشارة الى ترجيح التوجيه الثاني من عدم الحذف الذي هو في التوجيه الاول

﴿ الى هنا تمت حاشية العلامة ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ﴾

(وهذه تكملها لبعض الافاضل)

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

(قوله قد يتوهم) تعريض بالجمهور حيث بالقواني نفي كون ماموصولة حتى صرح الامام بان مثل ما نحنون وما بأفكون في قوله تعالى (فاذا هي تلقف ما بأفكون) مجاز دفعا للاشتراك * قال في شرح المقاصد وأما

(قوله لكان عالماً بتفاصيلها)

وأما الكسب فيكفيه

القصد والعلم جملة *

والحاصل انه فرق بين الخلق

والكسب فان الاول اقادة

الوجود بخلاف الثاني

فيكفيه العلم الاجمالي (قوله

بل لو شغل عنها) ولو في

حال المباشرة (لم يعلم) مع

ان العلم بالعلم بعد التوجه

والالتفات قطعي الحصول

وبه يدفع ما يقال يجوز

ان لا يشعر بشعوره أو

ان لا يدوم (قوله أي

عملكم على ان ماصدرية)

ينبغي ان يجعل هذا المصدر

بمعنى المفعول ليصح تعلق

الخلق به ثم يحمل الاضافة

بمعونة المقام على الاستقراق

والا فالمعمول لا يعم مثل

السرير بالنسبة الى التجار

فلا يتم المقصود وأما

ما الموصولة فهي عامة وضماً

وبالجملة حذف الضمير أقل

تكلفاً

الاستدلال بالآية موقوف على كون ماصدرية وقوله تعالى (الله خالق كل شيء) أي يمكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء يمكن وكقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق) في مقام التمدح بالخالفية وكونها مناماً لاستحقاق العبادة * لا يقال فالقائل بكون العبد خالفاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين * لانا نقول بالإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجمعون خالفية العبد بخالفية الله تعالى لاقتضاه إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى إلا أن مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا أن المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الإشريكاً واحداً والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى * واحتجبت المعتزلة بأننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرامش وأن الأولى باختياره دون الثانية وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر * والجواب أن ذلك إنما يتوجه على الجبرية الفاضلة بنفي الكسب والاختيار له أصلاً وأما نحن فنثبت على ما حققه أن شاء الله تعالى وقد تمسك بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك وهذا جهل عظيم لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده أو لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك وربما تمسك بقوله تعالى (فتبارك الله أحسن الخالقين) وإذا تخلق من الطين كهيئة الطير * والجواب أن الخلق هنا بمعنى التقدير (وهي) أي أفعال العباد (كلها بارادته ومشيئته) قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد

اعتراضهم (١) بأن الآية حجة عليكم لا لكم حيث أسند العبادة والنسب والعمل إلى مخاطبين فجهل بالمتنازع (٢) (قوله في مقام التمدح) أي فانه يقتضي تفرد الخلق وشمول خالفية لكل موجود من الجواهر والأعراض فلو ثبت وصف الخالفية لغيره لفات التمدح (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) أي لا يثبتون الشريك في الألوهية بالمعنيين ويمنعون كون الخالفية مناماً لاستحقاق العبادة (قوله لبطل قاعدة التكليف) أي لأن مناطه الاختيار فقاعدته أن المكلف به أمر اختياري (قوله والمدح الخ) يصح أن تقرأ الأربعة بالجزم لأنها إنما تتعلق بما يصدر اختياراً من فاعله فالاختيار مبني لكل منها وأن تقرأ بالرفع أي ولا يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب إذ لا معنى للمدح مثلاً على ما ليس فعلاً للفاعل ولا واقفاً بقدرته واختياره (قوله والجواب الخ) وأجيب أيضاً بأنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار الحلية لا الفعالية كما يمدح الشيء أو يذم باعتبار الحسن والقبح واعتدال القامة وإفراط القصر وبأن الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف فيها هو خالص حقه وترتبهما على الأفعال كترتب سائر العاديات على أسبابها فلهذا لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله تعالى الأحرار

(١) أي المعتزلة (منه) (٢) قال في أول الفصل فيه مباحث أولها في خلق أفعال العباد بمعنى أنه هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الأحياء مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان مثلاً وأن كان الفعل مخلوقاً لله تعالى فإن الفعل إنما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده إلا ترى أن الأبيض مثلاً هو الجسم وأن البياض بخلق الله تعالى وإيجاده (منه)

(قوله أفمن يخلق كمن لا يخلق) وقد يوجه بالحمل على خلق الجواهر ولكنه خلاف الظاهر (قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك) ويمنعون كون الخلق مناماً لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة التكليف) وهي أن المكلف به أمر اختياري أثبتة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب) * قد يقال يجوز أن يمدح ويذم باعتبار الحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح * وأيضاً الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيها هو خالص حقه فلا يسل عن ليها كما لا يسل عن رمية خلق الأحرار عقوب مساس النار

(قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى قوله تعالى (كن) فان الله (١٤٥) تعالى أجرى عادته فيما اذا أراد

شيئاً على ان يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) فهو من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدى الى التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء الخ) * قيل عليه لامعنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى فالصواب ان يجب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر * وأنت خير بأن رضا القلب بفعل الله تعالى بل يتعلق بصفته أيضاً مما لا ستره في محنته ثم ان الرضا بهما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق بمقتضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات كما تشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضا الاول هو الاصل

(وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أى قضاؤه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام * لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر * لانا نقول الكفر مقتضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء عقيب الماسة للار دون الماء مثلاً كذا هنا لا يصح ان يقال لم آتأب وعاقب على تلك الافعال (قوله اشارة الى خطاب التكوين) أى فان الله سبحانه أجرى عادته اذا أراد وجود شيء أن يقول له كن فهذا الخطاب حكم على الشيء بان يوجد (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) يقرب منه قوله في شرح المقاصد انه الخلق كما في قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) قال وقد يكون بمعنى الإيجاب والالزام كما في قوله تعالى (وقضى ربك) فتكون الواجبات بالقضاء دون البواقي وفي شرح المواقف ان معناه عند الاشاعة الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فليس من الصفات الفعلية وكأن الشارح اختار الاول هنا حذراً من التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء الخ) اعترضه الاصفهاني بان القائل رضى بقضاء الله لا يريد انه رضى بصفة من صفات الله بل انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقتضى * قال والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث انه من قضاء الله سبحانه ليس بكفر انتهى * ونوضحه ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له وانصافه به وانكاره انما هو باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس أشار الى هذا في المواقف ^(١) وجملة حاصل الجواب المذكور في الشرح فاقضى ان المراد بالقضاء فيه هو المقتضى من حيث تعلق الفعل به فيدفع عنه الاعتراض السابق * على انه يجوز ان يبنى على الظاهر لتصريحه في شرح المقاصد به ^(٢) وبوجه ما في الشرح بان القضاء فيه هو الفعل كما سبق ولو سلم انه الارادة فالمراد تعلقها لاهي * ومن الين ان رضا القلب بفعل الله تعالى بل يتعلق بصفته واضح الصحة لاختفاء فيه ثم ان الرضا بكل منهما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث انه متعلق بمقتضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات كما لا يخفى فاختر الشارح ذلك الطريق لان الرضا بالفعل هو الاصل والمنشأ

(١) قال فيه الثالث لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعاً بقضائه والرضا بالقضاء واقع اجاعاً فكان الرضا بالكفر واجباً واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقاً * قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقتضى والكفر مقتضى لا قضاء * والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية دون الفاعلية * قال شارحه يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له وانصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس (منه) (٢) قال فيه الخامس لو كان أي الكفر مراداً لكان قضاء فوجب الرضا به والملازمة وبطلان اللازم اجماع * ورد بأنه مقتضى لا قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقتضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به المقتضى من المحن والبلايا والمصائب والزوايا لا الصفة الذاتية لله تعالى ممنوع بل هو الخلق والحكم والتقدير * وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحثية كفر وفيه نظر (منه)

دون المقتضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته لما سر من أن الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار * فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة * قلنا ان الله تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف الحال * والمعتزلة أنكروا ارادة الله تعالى للسرور والقبائح حتى قالوا انه تعالى أراد من الكافر والفاسق ايماناً وطاعة لا كفره ومعصيته زعمائهم ان ارادة القبيح فيحبه تحلقه وإيجاده * ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والانصاف به فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جداً * حتى عن عمرو بن عبيد أنه قال ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا أراد الله اسلامي أسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فأنا أكون مع الشريك الاغلب * وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على صاحب ابن عباد وعنده الأستاذ أبو اسحق الأسفرائيني فلما رأى الأستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء * والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فخلوا ايمان الكافر مراداً وكفره غير مراد * ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً ويأمر به وقد يكون مراداً وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى أولاه لا يستل عن ما يفعل ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريد منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين

للرضاء بمعلقه (قوله وهو تحديد كل مخلوق) عرفه في شرح المواقب بان ايجاده تعالى الاشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها قيل وهو التعريف الجامع خلاف ما في الشرح فان حاصله تحديد صفات المخلوق وأحواله فيرد عليه تقدير ذات الشيء (قوله فيكون الكافر مجبوراً الخ) أي لان الكفر والفسق مراد لله تعالى ووقوع خلاف مراده محال فالتكليف به تكليف بما لا يطاق وسيأتي هذا السؤال في الشرح قريباً على وجه أعم لشموله كل ممكن وقصور هذا على ما وجد وأبين لانه فصل فيه هناك ما لم يفصل هنا (قوله كما انه علم منهما الكفر والفسق) يستفاد منه الإلزام للمعتزلة توجيهم ان ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عنه وما علم وجوده منها فهو واجب الصدور وانه يبطال الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فإلزاماً في مسألة خالق الاعمال لزمكم في مسألة علم الله تعالى فما هو جوابكم فهو جوابنا وسيأتي التنبية على ما يرد عليه وان قال الامام لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا عليه حرقاً (قوله حكي عن عمرو بن عبيد الخ) نخلص المعتزلة عن هذا الإلزام بأنه تعالى أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً فلم يفعلوا قال في شرح المقاصد وليس بشيء * لانه لم يقع هذا المراد ووقع مراد السيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبة (قوله وقد يتمسك من الجانبين بالآيات) منها من جانب أهل

(قوله حكي عن عمرو بن عبيد الخ) قالت المعتزلة انه تعالى أراد من العباد ايمانهم رغبة واختياراً لا جبراً واضطراً فلا نقص ولا مغلوبة في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا أراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبة ولا أقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب أهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقاً وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك فانه أمر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه * نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى

(قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما (١٤٧) قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلاً

وهو مذهب الجبرية أو
بلا تأثير لقدرة وهو مذهب
الاشعري أو قدرة العبد
فقط بلا إيجاب واضطرار
وهو مذهب المعتزلة أو
بالإيجاب واستناع التخلف
وهو مذهب الفلاسفة
والرووي عن امام الحرمين
أو مجموع القدرتين على
ان يؤثر في أصل الفعل
وهو مذهب الاستاذ أو
على ان تؤثر قدرة العبد
في وصفه بأن يجعله موصوفاً
بمثل كونه طاعة أو معصية
وهو مذهب القاضي أبو بكر
والمقصود هنا ان للعبد
فعلاً ينسب الى قدرته
سواء كانت جزء المؤثر
كما هو مذهب الاستاذ أو
مداراً محضاً كما هو مذهب
الاشعري ويجب ان يعلم
ان جميع أفعال الحيوانات
على هذا التفصيل من
المذاهب الا ان بعض
الأدلة لا يجري الا في
المكلف فلذلك خصصوا
العباد بالذكر (قوله لما
صح تكليفه) لبطلان
تكليف الجماد بالضرورة
وأما قوله ولا ترتب
استحقاق الثواب فبه
نظر مرد ذكره وقد ورد
أيضاً على الجبرية بعدم

(وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية * لا كما
زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا
قصد ولا اختيار * وهذا باطل لانه لا يفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الأولى
باختياره دون الثانية ولانه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لم يصح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب

السنة (ولو شاء الله لجميعهم على الهدى * ولو شاء لهديك * ان كان الله يريد ان يفويكم) ومن جانب المعتزلة
(سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا) أي لو شاء عدم إشراكنا وقد كذبهم في ذلك بقوله تعالى
(كذلك كذب الذين من قبلهم وما الله يريد ظلماً للعباد) والتأويل ان التكذيب لقولهم ذلك على
وجه السخرية والتعلل لعدم إجابتهم واقضاهم فما صدر عنهم حق أريد به باطل ولذا ذمهم بالتكذيب
دون الكذب وقال آخراً (فلو شاء لهداكم) وان المعنى انه لا يريد ظلمه للعباد لانه لا يريد ظلم
بعضهم لبعض (قوله وللعباد أفعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العبد بالحق والايحاد اما قدرة
الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية أو مع دخلها بالكسب وهو مذهب
الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة أو بالإيجاب وهو مذهب
الحكماء والمشهور فيما بين القوم عن امام الحرمين لكن صرح في الارشاد وغيرها بخلافه قاله
الشارح^(١) أو مجموع القدرتين على ان يؤثر في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منا والتجار من
المعتزلة أو على ان تؤثر قدرة الله تعالى في أصله وقدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل
كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر ثم الاستاذ ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة
بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة على ما قدرة البعض
قريب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لامتناع تأثيرين لاثراً واحداً
والحق في هذه المسئلة مذهب الاشعري وهو ان لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين أي ان
للعبد اختياراً في أفعال نفسه لكنه ليس منه لانه لا يوجد شيئاً بل من الله تعالى ويسمى هذا جبراً
متوسطاً (قوله لا كما زعمت الجبرية) هو بموحدة ساكنة من الجبر خلاف القدر وقد تحرك لمزاوجة
القدرية والمراد الجهمية أصحاب جهم بن صفوان (قوله لما صح تكليفه) أي لان الضرورة شاهدة
بامتناع تكليف الجمادات (قوله ولا ترتب استحقاق الثواب) أي فيما سبق قريباً من ان الثواب والعقاب
تصرف الله فساهاو خالص حقه فلا يستل عن لينة * وقد بوجه بأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلاً لما

(١) قال في شرح المقاصد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين
ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع
أيضاً من كتبه قال في الارشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله
تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة
العباد وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشئ لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل
الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها وانفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على ان العباد
موجدون لافعالهم مخترعون لما بقدرهم هذا كلامه * ثم أورد أدلة الاصحاب وأجاب عن شبه المعتزلة
وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية وأثبت للعبد كسباً وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه (منه)

قائمة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري لجواز أن يكون داعياً لاختيار الفعل

(قوله فان قيل بعد تميم علم الله تعالى وارادته الخ) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبوراً الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل في السؤال والجواب هنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب) والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتختلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع * وأنت خير بأن الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر (١٤٨) الارادة حادث فتميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع

على أفعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون) وقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) الي غير ذلك * فان قيل بعد تميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع * قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا اشكال * فان قيل فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً وهذا ينافي الاختيار * قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وأيضاً منقوض بأفعال الباري جل ذكره لان علمه وارادته متعلقان بأفعاله فيلزم أن يكون فعله واجباً عليه * فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً

أنيب للامتناع وعوقب للمخالفة فتلغو فائدة التكليف * ولا يتوجه هذا على الاشعري لجواز ان تكون الفائدة كون التكليف داعياً لا اختيار الفعل (قوله التي تقتضي سابقة القصد) أي فان اسنادها حقيقي على سبيل الحقيقة يتوقف على سبق الاختيار فلو أتى النائم بصورة سجود لم يعد ساجداً حقيقة بخلاف الافعال التي لا تقتضي ذلك كطال الغلام واسود لونه ونحوهما ما يكون الفاعل فيه قابلاً لا موجداً فان اسنادها حقيقي لا يتوقف على ما ذكر لانها مستندة الى ما مضى قائم به ووصف له وحقه أن يسند اليه ولا معنى للاسناد الحقيقي الا كون الفعل مثلاً مستنداً كذلك (قوله أو بعدمه فيمتنع) كذا في شرح المقاصد أيضاً * وفيه بحث لان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان أثر الارادة حادث فالأولى أن يقال أولاً فيمتنع أي لان العلم يتعلق بعدمه ولان الارادة لم تتعلق بوجوده ثم السؤال بتميم الارادة لا يرد على المعتزلة لمنعهم ذلك التميم فلمهم أن يقولوا أولاً لانهم الحصر لجواز أن لا تتعلق ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وثانياً لانهم وجوب وقوع ما أراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم (قوله قلنا ممنوع) أي ما ذكر من منافاة الاختيار * وقد يقال أيضاً لانهم ان يتعلق العلم بالفعل مثلاً يكون به واجباً لان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم ألا ترى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار انما كانت على هذه الهيئة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن يتعكس الحال فالعلم بأن زيداً سيقوم غداً مثلاً انما يتحقق اذا كان هو بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار (قوله وأيضاً منقوض بأفعال الباري) لان الله تعالى عالم في الازل بأفعاله وجوداً وعدماً ومريد لها فيلزم أن لا يكون فاعلاً مختاراً * ويمكن دفعه بأن الاختيارية ما يكون الفاعل متمكناً من تركه عند

ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن * والظاهر ان يقال ان تعلق الارادة بالوجود يجب والامتناع لانها علة الوجود وعدم العلة علة المعدم * هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتميم الارادة عليهم (قوله) فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختياري واجباً قد تمتع هذه المقدمة أيضاً لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد حركة الجراد وهو المقصود هنا وأما أن ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئاً فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك

مذهب الاشعري وهو جبر متوسط وأما الذاهبون مذهب الاستاذ فلمهم أن يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما أن صدور ارادته تعالى عن ذاته بالاجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالاتفاق (قوله وأيضاً منقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر وأما بالارادة فمبني على أزلية تعلقها أيضاً وقد يجب بأن الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها بتعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر

الافعال (أي بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه) قوله وتحقيقه (ان صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو يتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله صفة متعلقة بالفعل وأما صرف الارادة أي جعلها متعلقة فيجوز أن يكون لذاتها على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجي لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشي * لان قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا يتأخره بحسب وصفه كما في قولك رماء فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو

بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وإيجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين * قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومثانيته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد و ارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء والعبد كاسب * وتحقيقه أن صرف العبد قدرته و ارادته الى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن مجتبتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بمجهة الإيجاد ومقدور العبد بمجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم تقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد بخالق الله تعالى وإيجادها مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بالة والخلق لا بالة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح * فان قيل فقد أثبتهم ما نسبتم

ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بأنه يقع في وقته وجاز أن تتعلق حينئذ بتركه وليس حينئذ سابقه علم ليتحقق الوجوب أو الامتناع اذ لا قبل للازل والحاصل كافي شرح المقاصد ان تعلق العلم والارادة معاً فلا محذور بخلاف ارادة العبد فلي تأمل (قوله ومثانيته) هو فتح الميم وبمناة فوقية ثم نون القوة من المثنى وهو ما صاب من الارض وارتفع (قوله مدخلا) أي بالمقارنة على سبيل الدوران والترتب العادي المحض لا على سبيل التأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله في التفصي) هو بالقاء من فصي الشيء بفضيه اذا فصله كما في القاموس وفي الديوان التفصي التخلص من موضع ضيق (قوله وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الخ) صرف الارادة جعلها متعلقة بالفعل وعنه ينشأ صرف القدرة ويترتب على ذلك أن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل مقارنة له هي القدرة والاستطاعة ولا محذور لان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا يتأخره بحسب وصفه كما يقول رماء فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت وزعم بعضهم ان صرف القدرة قصد استعمالها قال وهو غير القصد الذي يحدث عنه القدرة كما سيأتي أن صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد * ورد بأن قصد الاستعمال يقتضي أن توجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل (قوله عقيب ذلك) أي بالذات لا بالزمان كما سيأتي ان القدرة مع الفعل (قوله وهذا القدر من المعنى ضروري) يريد أن ما ذكر من التحقيق معلوم ضرورة فيما احتجنا في ذلك التفصي الى القول به ولم تقدر على تحقيقه على وجه آيين وأقرب الى الافهام لمر هذا المقام (قوله في محل قدرته) الضمير للكسب والنسبة مجازية أول الكاسب المدلول عليه بلفظ الكسب ومثله ضمير الخالق وقال في التسليم ان حركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد قال والحاصل ان أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صفة فعل قائم به

الى المعتزلة من اثبات الشريعة قلنا الشريعة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والحلقة وكما اذا جعل العبد خالقاً لأفعاله والصانع خالقاً لساير الاعراض والاجسام بخلاف ماذا اضيف أمر الى شيئين بجنتين مختلفتين كالأرض تكون ملكاً لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب * فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحاً سافهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه * قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة حيدة وان لم تطلع عليها فجزمنا بان ما نستنبه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصلح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحاً سافهاً موجباً لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) أى من أفعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق بالذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاه) كما عليه من الاعتراض قال الله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) يعني أن الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والحجة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافاً للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب النبصرة من أنها معرض بخلق الله تعالى في الحيوان بفعل به الافعال الاختيارية

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل حينئذ لا شرعية في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شرعية من المعتزلة وليس بشيء * لان كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير * على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلافه كذلك ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجري في ملكه الا ما يشاء

(قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل حينئذ لا شرعية في مذهب الاستاذ مع انه أقبح شرعية من مذهب المعتزلة فالاولي أن يقال الشرعية اجتماع الاثنيين على إيجاد شيء واحد أو انفراد كل في الإيجاد انتهى * ورد بأن كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله في التأثير على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلفه ليس أقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية (قوله أي بارادة الله تعالى من غير اعتراض) يجوز أيضاً أن يفسر بنفس ترك الاعتراض وعليه مشي في المواقف وذهب كثير من المتكلمين الى أن الرضا والحجة بمعنى الارادة ونقله بعضهم عن الاشعري والآمدي عن المعظم لتقاربها لغة فان من أراد شيئاً أو شاءه فقد رضيه وأحبه وقال امام الحرمين ان من حقق من الشئ لم يكف عن القول بأن المعاصي محبته وهذا وان كان لا يلزم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوا بالكنه خلاف النصوص من قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) لا يحب الكافرين * لا يحب الفساد) وغير ذلك (قوله والاستطاعة مع الفعل) هذا مذهب الشيخ أبي الحسن وأصحابه وبه قال كثير من المعتزلة كالنجمي ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم ثم الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة والوسع أسماء متقاربة عند أهل اللغة مترادفة عند المتكلمين (قوله خلافاً للمعتزلة) المراد أكثرهم قالوا القدرة تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلّقها به حال حدوثه ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه بل شرط لوجوده كالية الخصوصية المشروطة في وجود الافعال المقدورة فأثبتها بعضهم ونفاه آخرون فجوزوا انقضاء القدرة حال الوجود بقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من السكرامية كما في البداية وغيرها (قوله وهي حقيقة القدرة) أي

(قوله وهي علة للفعل) أي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على أنها (١٥١) شرط عادي له كيبس الملاقي له * ولك

أن تقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضيع) بشير إلى وجه التمسك في ترك الواجبات وإن لم يكنسب الفيض وهو لا ينافي الذم في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة إليه على ما سيحي (قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى أن هذا الكلام الزايم على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض) فلا تقص بقدرة الله تعالى إذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بأن القدرة الح) حاصله أنه ليس نفي وجود المثل السابق داخلاً في دعوى الأشعري وفيه بحث إذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلاً ومدعي المعتزلة جوازها قبله لأنه لا بد من مثل سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والالزم قيام

وهي علة للفعل والجمهور على أنها شرط لأدائه الفعل لا علة وبالحكمة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصدا كتناسب الفعل بمد سلامة الأسباب والآلات فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الله الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض * فإن قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في إمكان تجديد الأمثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة * قلنا إنما ندعى لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة وأما إذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة له ثم إن ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان * وأما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى أن الفعل إما يتجدد الأمثال أو يستقام بقاء الاعراض فإن قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الأولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وإن قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح إذ القدرة بجعلها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة

نفسها وعينها (قوله وهي علة للفعل) هو من كلام صاحب البصرة وهو المقصود بالإشارة من عبارة المصنف حيث قال التي يكون بها الفعل والمراد بالعلة عنده وبالشرط عند الجمهور هما العاديان كالنار للاحراق ويسمى ملاقيها له فيسقط قول بعضهم أن العلة هي المؤثر فيكون هذا مذهب الاعتزال على أنه يجوز أن يضر بما من شأنها التأثير وما من شأنه توقف تأثير الفاعل عليه فيسقط أيضاً قوله فإن فسرت العلة بما من شأنه التأثير لم يكن لانكار الجمهور معنى لأن غير الجبرية يقولون بها هذا المعنى (قوله فيستحق الذم والعقاب) أي على ترك الواجبات لتضييعه قدرة فعلها بعدم قصد إليه وإن استعظمها على فعل المنهيات بوجه آخر هو قصده إلى ارتكابها فيسقط ما يقال من أن هذا يدل على أنه يستحق الذم لتضييع قدرة الخير لا لصرف قدرته إلى الشر (قوله بأنهم لا يستطيعون السمع) أي لأنهم صرفوا قدرتهم إلى ضده من التصام عن الحق فكانوا مضيعين بذلك لقدرة فعل الخير الذي هو الإصفاء إلى الحق (قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يرد النقض بالقدرة القديمة لأنها ليست من قبيل الاعراض * ثم لا يخفى أن الكلام الزايم على من يقول بتأثير القدرة الحادثة وصريح بذلك في شرح المقاصد فلا يرد أنه لا مدخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يتم بدونها فيسقط ما قيل من أن الحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلاً والالزم هو وجوده بعلة سابقة واستحالة ذلك نفس المتنازع فيه ووجه سقوطه أن العلة المؤثرة يتمتع بخلف المعلول عنها (قوله فقد اعترفتم الخ) ظاهره أن نفي وجود المثل السابق ليس داخلاً في دعوى الأشعري وفيه أن المنقول في المواقف وغيره عن الشيخ وأصحابه أن القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله فذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلاً (قوله وأما ما يقال) أي في جواب السؤال السابق (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) أي لأنه يستلزم قيام المرض بالمرض وهو محال * ويرد عليه أن المنع إنما هو قيام الوصف الوجودي فيجوز أن يكون ذلك الحادث أمراً اعتبارياً مثل

المرض بالمرض ويرد عليه أنه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتبارياً مثل رسوخ القدرة لا معنى لوجودها يتمتع قيامه بثمة

الثانية واجبا وفي الحالة الاولى محتما * فبه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يتمتع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولا يهـ يجوز أن يتمتع الفعل في الحالة الاولى لانتهاء شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء * ومن هنا ذهب بعضهم الى أنه ان أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل والاقبله وأما امتناع بقاء الاعراض فبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه وأنه يتمتع قيام العرض بالعرض وأنه يتمتع قيامها معا بالمحل * ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة

رسوخ القدرة (قوله لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية) هذا خلاف ما تقدم من نقل مذهبهم على ما حققه شارح المواقف وتبعاً للآمدي^(١) وغيره (قوله ولا يهـ يجوز الخ) ابطال للشق الثاني من التردد الواقع في الجواب السابق كما ان ما قبله ابطال للشق الاول منه (قوله ومن هنا) أي ومن أن الفعل قد يتمتع لانتهاء شرط أو وجود مانع ثم يجب اتمام شرائطه وانتهاء موانعه (قوله ذهب بعضهم) هو الامام الرازي قال ان من ذهب الى ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل فقله صحيح من حيث أنه يريد بها اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء اذ لا شك في حصول ذلك قبل الفعل وكذا من ذهب الى أنها تحصل معه من حيث أنه يريد القدرة مع انضمام الداعية الجازمة لوجوب مقارنة الأثر للمؤثر وحاصله أن مراد الاولين بالقدرة القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أو لم تكمل ومراد غيرهم القوة التي كملت جهات تأثيرها وبه يرتفع النزاع بين الفريقين قال في شرح المقاصد الا ان الشيخ لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا التأثير بما يهـ الكسب وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما أو معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة (قوله وأما امتناع بقاء الاعراض) تنبيه على قصور الدليل السابق (قوله ان بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه) أي على وجوده واستدل له بأن الوجود متحقق بدونه كافي آن الحدوث ووجه الصعوبة أنه منقوض اجمالا بالحدوث فان الوجود متحقق بعده بدونه بناء على أنه الخروج من العدم الى الوجود كما هو مذهب الشيخ لا المسبوقية بالعدم مع أنه ليس بزائد وجودي وتفصيلا بأن تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية البارئ تعالى مع الحادث لجواز الاتصاف بالعدميات (قوله وأنه يتمتع قيام العرض بالعرض) هو مبني على تفسير القيام بالتبعية في التحيز وقد سبق ما فيه (قوله وأنه يتمتع قيامها معا بالمحل) أي قيام الشيء وبقاؤه بمعنى تبعية للمحل في التحيز * وبيانه أنه لو جاز قيامها معا به لم

(قوله ومن هنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسرنا التأثير بما يهـ الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما أو معها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال أصلا (قوله وأنه يتمتع قيامها) أي قيام الشيء وبقاؤه (معا بالمحل) بمعنى تبعية للمحل في التحيز والا فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر بخصوصية ذاتية بينهما

(١) قال الآمدي في ابرار الافكار وذهب أكثر المعتزلة والبركية وكثير من الزيدية والمرجئة كضرار بن عمر وحفص الفرد الى ان القدرة يستحيل تعلّقها بالحادث وقت حدوثه وإنما تتعلق به قبل حدوثه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز انتهاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها وجوز وجود مقدورها في الحالة الثانية ومنهم من منع ذلك وأوجب بقاءها الى حالة وجود مقدورها بحكم الاشتراط كاشتراط النية المحصورة وان لم تكن قدرة عليه في تلك الحالة انتهى (منه)

ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة منصفة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل * أشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها * قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف كما ينصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة اسباب وآلات الآله لتركه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فاللازمة مسلمة فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى وان أريد به عدمها بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بينها القدرة التي تصرف الى الايمان فلا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق النعم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة * فان أجيب بأن المرد ان القدرة وان صلت للضدين لكنها من حيث التعلق بأحدها لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك يكن جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس فيلزم كون البقاء صفة للمحل لا للعرض * ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشيء في التحيز يجوز أن يكون ناعياً للآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله قلنا المراد سلامة اسبابه) يعني ان للمكلف وصفاً اضافياً قائماً به يعبر عنه تارة بلفظ يحمل دال على الاضافة ضمناً وهو لفظ الاستطاعة وأخرى بلفظ مفصل دال عليها صريحاً وهو لفظ سلامة الاسباب فلا تغاير الا بالاجمال والتفصيل كما في التمول وكثرة المال * والاصوب في الجواب أن يقال ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب لكنهم يتسامحون في ذلك اذ لم يقصدوا بهامعناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وما فسرته به ليس صفة له فلا بد أن يقصد معنى هو صفة ثم ان دلالة سلامة أسباب المكلف على كونه بحيث سلمت أسبابه واضحة لانتقائه المقصود من قولهم سلامة الاسباب هو معنى كون المكلف بحيث سلمت أسبابه هكذا حقق في حواشي المطول وهو وما ذكر في الشرح جاريان في نظائر هذا الحل كما في قولهم العلم حصول الصورة والحق مطابقة الواقع للحكم والدلالة فهم السامع المعنى من اللفظ (قوله تعتمد على هذه الاستطاعة) الحسنة في ذلك كما قيل ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية للعبد عند قصده الفعل فبعد سلامتها لا حاجة من جهته الا الى قصد (قوله عند أبي حنيفة) خالفه في ذلك الشيخ وأكثر أصحابه فقالوا لا تصالح للضدين بل لاتعلق بمقدورين مطلقاً والمسئلة على التحقيق مبنية على التحصيل السابق غير

(قوله المراد سلامة اسبابه)

يعني ان للمكلف وصفاً

اضافياً يعبر عنه تارة بلفظ

يحمل دال على الاضافة

ضمناً وتارة بلفظ مفصل دال

عليها صريحاً فلا فرق الا

بالاجمال والتفصيل ونظيره

التمول وكثرة المال وكون

الاستطاعة وصفاً ذاتياً

للمكلف ممنوع والالم يصح

تفسيرها بسلامة أسبابه

وقوله هو ذو سلامة أسباب

يفيد صحة الحمل لا صحة

التفسير هذا * والاقترب

ما أفاده بعض الافاضل من

أن أمثاله مبنية على التسامح

فان وصف المكلف كونه

بحيث سلمت أسبابه ولو بوضوح

الامر توسع في عدد

سلامة الاسباب وصفاً له

(قوله تعتمد على هذه

الاستطاعة) والسرفيه

ان سلامة الاسباب مناط

خلق الله تعالى القدرة

الحقيقية عند قصد الفعل

فبعد السلامة لا حاجة من

جهة العبد الا الى قصد

هي القدرة المتعلقة به وأما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين * قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لقو من الكلام فليأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان متمتعاً في نفسه كجميع الضدين أو يمكناً في نفسه لكن لا يمكن للعبد تخلق الجسم وأما ما يتمتع بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كما يمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به

الامام (قوله قلنا هذا) أي كون القدرة من حيث تعلقها بالايان لا تكون الا معه ومن حيث تعلقها بالكفر لا تكون الا معه (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير المقام ان مالا يطاق مراتب ما يتمتع في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته والاولي لا تجوز ولا يقع تكليفه اتفاقاً والثانية لا تقع اتفاقاً وتجاوز عندنا خلافاً للمتزلة والثالثة تجوز وقوع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يبعد هاهنا المراتب نظراً الى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه أيضاً بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو مما لا يقول به

(١) فبنا من قال لو لم يتصور لا تمتع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه وغير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقماً أي ثابتاً لان الطالب لثبوت شيء لا بد ان يتصور أولاً مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو منتف هنا فانه يستحيل تصوره شيئاً وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاؤه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراً له بل لشيء آخر كمن لا يتصور أربعة ليس بزواج فانه لا يكون متصوراً للأربعة قطعاً بل الممتع لذاته انما يتصور على أحد وجهين إما منفياً بمعنى انه ليس لنا منه شيء موهوم أو محقق أو بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالحلاوة والسواد ثم يحكم بان منه لا يكون بين الضدين وذلك كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له صرح ابن سينا به شرح مواقف (منه)

(قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع الخ) أي بما يمكن في نفسه (١٥٥) ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله

وانما النزاع في الجواز ولك
ان تأخذها على الإطلاق
لانه لا يستلزم الشمول
وقد يقال ان أباهب كلف
بالإيمان وهو تصديق
النبي عليه الصلاة والسلام
في جميع ما علم بحبسه به
ومن جملة انه لا يؤمن
فقد كلف بأن يصدق في
ان لا يصدق واذعان

ما وجد من نفسه خلافة
مستحيل قطعاً فحينئذ يقع
التكليف بالمرتبة الاولى
فضلاً عن الجواز وفيه
بحث لانه يجوز أن لا يخلق
الله تعالى العلم بالصلم فلا
يجد من نفسه خلافة
نعم هو خلاف المادة فيكون
من المرتبة الوسطى
والذي يحسم مادة الشبهة
هو ان المحال اذعانه
بخصوص انه لا يؤمن وانما
يكلف به اذا وصل اليه
ذلك الخصوص وهو ممنوع
واما قبل الوصول قالوا يجب
هو الاذعان الاجمالي
اذ الإيمان هو التصديق
اجمالياً فاعلم اجمالاً وتفصيلاً
فباعلم تفصيلاً ولا استحالة
في الاذعان الاجمالي وقد
يجاب أيضاً بأنه يجوز أن
يكون الإيمان في حقه هو

لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر الي نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه كقوله
تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) والامر في قوله تعالى (أنبئني بأسماء هؤلاء) للتمجيز دون
التكليف وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين (ربنا ولا نحملنا ما لا طاقة لنا به) ليس المراد بالتحميل
هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من الموارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنه المعتزلة بناء على
الفسح العقلي وجوزوا الاشعري لانه لا يوجب من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى (لا يكلف الله
نفساً الا وسعها) على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان
استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى
وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم
وقوعه وحلها انا لانسلم ان كل ما يكون ممكناً في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب

ينفي الوقوع والجوزين بمثل قوله تعالى (فاتوا يسورة من مثله) فانه تكليف تمجيز (قوله ثم عدم
التكليف بما ليس في الوسع الخ) أي بما يمكن في نفسه لقوله بعد وانما النزاع في الجواز ولك أن
تأخذها على الإطلاق لانه لا يستلزم الشمول كذا قيل والموافق لما في المقاصد هو الشمول وبه صرح
بعضهم في مراد الشارح هنا ثم ما ذكر من الاتفاق مبنى على ما سبق خلافاً لما قرره كثير من المحققين
من ان المتمتع لذاته واقع فضلاً عن الممكن ونسب في الارشاد القول به الى الشيخ وهو اختيار الامام
الرازي ومن تبعه قالوا وقائده اختبار المكلفين هل يأخذون في المقدمات فيترتب عليها الثواب أولا
فالمعقاب فعل ما ذهب اليه هؤلاء كل من المرتبة الاولى والثانية محل للنزاع جواز او وقوعاً وبواقفه ما تقدم من
ان جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصوره وان بعضاً قالوا بوقوع تصوره فانه يشعر بأن هؤلاء يجوزونه
ومن أدلتهم على الجواز والوقوع انه تعالى كلف أباهب بالإيمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
في جميع ما علم بحبسه به ومنه انه لا يؤمن فيكون مكلفاً بتصديقه في خبره عن الله أنه لا يصدق في شيء مما
جاء به واذعانه لما وجد في نفسه خلافة مستحيل لذاته والجواب ان المحال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن
وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص وهو ممنوع وأما قبل الوصول قالوا يجب هو الاذعان الاجمالي
ولا استحالة فيه وقد يجاب بأن الإيمان في حق مثله هو التصديق بما عاينوا من الاخبار وهو في غاية السقوط
إذ فيه اختلاف الإيمان بحسب الاشخاص ومنها أيضاً قوله تعالى حكاية (ربنا ولا نحملنا ما لا طاقة لنا به)
كما أشهد اليه في الشرح ووجه الدلالة اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستفاد في
المادة عن ما وقع في الجملة لاعن ما يمكن ولم يقع أصلاً (قوله ربنا ولا نحملنا) قيل ادخال هذه
الآية هنا سهو فانها لا توهم وقوع التكليف بما لا يطاق وانما توهم جوازه انتهى وهو ظاهر
السقوط مما تقدم (قوله وتقريره الخ) الاوضح فيه أن يقال لو كان التكليف بما ليس في الوسع جائزاً
لما يلزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم منه محال هو الخلف في الخبر الصادق فليكن التكليف
محالاً ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم، أو يقال ذلك التكليف قد أخبر الله تعالى
بعدم وقوعه وما أخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال وكل ما يلزم من فرض وقوعه

التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الإيمان بحسب الاشخاص (قوله وتقريره انه لو كان جائز الخ) لوضح هذا التقرير
لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالإيمان لما أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع

(قوله فلاستحالة اكتساب العبد (١٥٦) ما ليس قائماً بمحل القدرة) مع أننا نعلم بالضرورة الوجدانية أن حالنا

ذلك أن لو لم يمرض له الامتناع بالغير والا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الأبرئ
 إن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرة واختياره قدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه
 تخلف المعلول عن علته الثامة وهو محال * والحاصل أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
 بالنظر الى ذاته وأما بالنظر الى أمر زائد على نفسه فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال (وما يوجد من
 الألم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح
 محلاً للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا (وما أشبهه) كاللوت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق
 الله تعالى) لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده وأن كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة *
 والمعتزلة لما أسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا أن كان الفعل صادراً من الفاعل لا بتوسط
 فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه أن يوجب الفعل لفاعله فضلاً آخر
 كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالألم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليساً مخلوقين
 لله تعالى * وعندنا الكل بمخلق الله تعالى (لاصنع للعبد في خلقه) والاولى لا يقيد بالتخليق لان
 ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه أصلاً أما التخليق فلاستحالته من العبد وأما الاكتساب فلاستحالة
 اكتساب العبد ما ليس قائماً بمحل القدرة ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختيارية
 (والمقتول ميت بأجله) أي بالوقت المقدر لموته * لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه

محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم (قوله والا) أي وإن لم يكن لم يمرض
 له الامتناع بالغير بأن عرض لم يجب أن لا يلزم من فرض وقوعه محال بل يجوز أن يلزم بناء على
 ما عرض من الامتناع بالغير هذا * ويمكن نقضها أيضاً بأن يقال لو صح ما ذكرتم من التقرير
 لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي هب بالايان لان ايمانهم محال لاخباره تعالى بانهم لا يؤمنون
 فتكليفهم به تكليف بالمحال وهو غير جائز عنكم فيلزم امتناع تكليفهم مع جوازه ووقوعه اجاباً
 (قوله عن علته الثامة) المراد بها هنا القدرة والاختيار (قوله قيد بذلك) يريد أن التقيد هنا يكون
 الألم والانكسار عقيب الضرب والكسر انما هو ليصلح ذلك الأثر وما أشبهه محلاً للخلاف فيما
 هل للفاعل صنع فيه أم لا للاتفاق على أن الأثر الحاصل بلا توسط فعل فاعل بمحض خلق الله تعالى
 ثم تخصيص الانسان هنا أيضاً بالذكر جرى على وفق السابق لان بعض الأدلة لا يجري في غير
 المكلف كما سبق لا لتحرير محل النزاع فان المعتزلة يسندون الآثار الى من صدر عنه الفعل انساناً
 كان أو غيره هذا معنى كلامه وقد غلط فيه بعضهم (قوله فلاستحالة اكتساب الخ) أي مع أن
 الضرورة الوجدانية قاضية بأن حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا
 فلا اكتساب فيها يقوم بمحل القدرة أيضاً كاملاً النظري التولد من النظر (قوله ولهذا لا يمكن
 العبد الخ) اعترض بأن وجوب الصدور انما يكون باختيار مباشرة الاسباب فلا ينافي كونه مكتسباً
 بواسطة السبب كما أن صرف الارادة والقدرة الى المباشر يوجه ويفوت التمكن من تركه (قوله
 ميت بأجله) الباء للظرفية أي موته كائن في الوقت الذي علم الله في الازل وقدر حاصل بإيجاد
 الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليداً ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وإن
 لا يموت من غير قطع باستداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله من أن الله تعالى قد قطع عليه

بالنسبة الى المتولدات
 فينا كحالنا بالنسبة الى
 المتولدات في غيرنا فلا
 اكتساب في جميع
 المتولدات (قوله ولهذا
 لا يمكن العبد الخ) * يرد
 عليه أن عدم تمكن العبد
 قبل وجود مباشرة السبب
 متمتع وبعده لا ينافي كونه
 مكتسباً بواسطة السبب كما
 أن صرف الارادة والقدرة
 الى فعل المباشرة يوجه
 ويفوت التمكن من تركه
 (قوله أي بالوقت المقدر

لموته) ولو لم يقتل لجاز
 أن يموت في ذلك الوقت
 وإن لا يموت بغير قطع
 باستداد العمر ولا بالموت
 بدل القتل (قوله قد قطع
 عليه الاجل) أي لم يوصله
 اليه فانه لو لم يقتل لماش
 الى أمد هو أجله الذي علم
 الله تعالى موته فيه لولا
 القتل فهم يقطعون باستداد
 العمر لولاه * وحاصل
 النزاع أن المراد بالاجل
 المضاف زمان تبطل فيه
 الحياة قطعاً من غير تقدم
 ولا تأخر فهل يتحقق ذلك
 في المقتول أم المعلوم في
 ما أنه ان قتل مات وإن

الاجل * لنا ان الله تعالى قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد وبأنه اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل دماً ولا عقاباً ولا دية ولا قصاصاً اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه * والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة لكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة ف نسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لو لاها لما كانت تلك الزيادة * وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تمسك لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى العادة فان القاتل قتل فمات القاتل كسباً وان لم يكن خلقاً (والموت قائم بالمت مخلوق الله تعالى لاصنع فيه للعبد تخليةاً

(قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) * ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه * قلت قوله تعالى لا يستقدمون

الاجل) كذا في النسخ والصواب من ان القاتل لان مذهبه ان المتولد من أفعالهم ليس مخلوقاً له تعالى * قال في شرح المقاصد وزعم كثير من المعتزلة ان القاتل قد قطع عليه الاجل وأنه لو لم يقتل لماش الى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه لو لا القتل وقد ينوهم ان الخلاف في هذه المسئلة لفظي كما رآه الاستاذ وكثير من المحققين لان الاجل اذا كان زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً فيجب أن المراد بأجله المضاف زمان تبطل فيه الحياة بحيث لا يحصى عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم العلوم في حقه انه نا قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو أجل له فذهب الكثيرون من المعتزلة الى الثاني وأهل السنة الى الاول لكنهم لم يقطعوا بالموت ان لم يقتل كما سبق عنهم لان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل لا يمنع ان يستلزم محالاً هو انقلاب الاجل * ثم الاجل يقال لجميع مدة الشيء ولا آخرها كما يقال أجل هذا الدين شهران أو آخرها فمضى قطع القاتل الاجل على الثاني عدم ايصاله المقتول اليه (قوله قد حكم بأجل العباد) أي كما أخبر بذلك بنحو قوله (ولكل أمة أجل) (قوله ولا يستقدمون) هو معطوف على الجملة الشرطية أعني قوله اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ويتضح المعنى بالتقديم بان يقال في غير القرآن ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه واذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه لاعلى جملة الشرط كما وقع في عبارة بعضهم قصوراً ولاعلى جملة الجزاء كما هو المتبادر لان الاستقدام عند مجيئ الاجل غير معقول فلا فائدة في نفيه (قوله واحتجت المعتزلة) أي تنهياً واستشهاداً لا احتجاجاً حقيقياً لانهم يدعون في هذه المسئلة الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفاها عند انتفاء أسبابها (قوله بالأحاديث) منها حديث أنس يرفعه من أحب ان يسط له في رزقه وينسأ له في أثره فيصل رحمه رواء الشيخان وهو في مسند أحمد بلفظ من مره ان يمد له في عمره ويزاد له في رزقه فخير والدبه وليصل رحمه ومعنى ينسأ له في أثره يؤخر له في أجله (قوله والجواب الخ) هذا الجواب كما في شرح المقاصد يعود الى القول بتعدد الاجل فالجواب الحق هو ان تلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعي أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني أو بالنسبة الى ما أثبتته الملائكة في صحيفتهم فقد ثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله مفيد ثم يؤل الى موجب العلم واليه الاشارة

عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرطية (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بدنية والمذكور في معرض الاحتجاج بتبنيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة له (قوله والجواب عن الاول الخ) * يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية أو المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني

(قوله لا كما زعم الكمي) فانه خالف (١٥٨) المعتزلة السابقة فقال المقتول تبطل حياته باجل القتل (قوله فياً كله)

ولا اكتساباً) ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى (خلق الموت والحياة) والا كثرون على أنه عدي ومعنى خلق الموت قدره (والاجل واحد) لا كما زعم الكمي ان للمقتول أجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان أجلاً طبيعياً هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الفريزيتين وآجالاً اختراعية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الآفات والأمراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياً كله وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لحلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق * وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالاً لكن يلزم على الاول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً وعلى الوجهين أن من أكل الحرام بقوله تعالى (يحمو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) (قوله والا كثرون على أنه عدي) معناه على هذا التقدير عدم الحياة عن انتصف بها لاعداء الحياة عن مامن شأنه ان يكون حياً كما وقع في المواقف لان الجبن الذي لم ينفخ فيه الروح ليس بميت مع أنه من شأنه الحياة وبالجملة فالنقابيل بين الموت والحياة تقابل العدم والمالكة (قوله الى أجله الذي هو الموت) يستفاد منه ان المقتول عند الكمي ليس بميت فهو مخالف لغيره من المعتزلة بأثبت الاجلين وبأن المقتول تبطل حياته بأجل القتل (قوله فياً كله) المراد يتناوله بناء على ما اشتهر في العرف من اطلاق الاكل على المتناول فيدخل المشروب ويخرج مالا يتناول . والمنقول عن الأشعرية ان الرزق اسم لما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به لتغذي أو غيره قال الآمدي وعليه التعويل وجزمه في شرح المقاصد فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماء كولد وغيره ويخرج ما لم يتفع به وان كان سوقة للانتفاع ويصح حينئذ أيضاً ان كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفي بمجرد صحة الانتفاع والنمك منه على ما يراه المعتزلة وبعض أصحابنا نظراً الى ان أنواع الأطعمة والثمار تسمى ارزاقاً ويؤمر بالانفاق من الارزاق قال الشارح ومن فسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى البعد فأكله لم يجعل غير الماء كولد رزقاً عرفاً وان صح لفظة حيث يقال رزقه الله تعالى ولداً صالحاً وأراد بالعبد ما يشمل البهائم تظلياً (قوله بمملوك يأكله المالك) هذا التفسير بظاهره مع أنه غير منمكس لخروج رزق الدواب بل العبيد والامام محل بما هو معتبر عندهم أيضاً من الاضافة الى الله تعالى الا ان بوجه بان المراد بالمملوك المجمعول ملكاً بمعنى الاذن في التصرف الشرعي فلا يخلو عن معنى الاضافة ويندفع عنه بملاحظة جنية الاذن في التصرف من المسلم وخزيره اذا أكلهما مع حرمة ما كان مملوكاً أكله ماله فليس مأذوناً له في التصرف فيه (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً) أي وهو مخالف لظاهر قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) مفتضى ان تكون كل دابة مرزوقة (قوله أن من أكل الحرام الخ) * أوجب عنه بأنه تعالى قدساق اليه كثيراً من المباحات الا انه

أي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به بالتغذي أو غيره فعلى هذا تكون المواردي كلها رزقاً وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل كل شخص رزق غيره ويوافق قوله تعالى (ومما رزقاهم ينفقون) وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده (قوله بمملوك يأكله المالك) المراد بالمملوك المجمعول ملكاً بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا خلا عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً كما سيحكي حينئذ ويندفع عنه بملاحظة الجنية خرم المسلم وخزيره اذا أكلها مع حرمة ما وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظاهر (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً) مع ان ظاهر قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) مفتضى ان تكون كل دابة مرزوقة (قوله أن من أكل الحرام الخ) * أوجب عنه بأنه تعالى قدساق اليه كثيراً من المباحات الا انه

كثيراً من المباحات الا انه أعرض عنه بسوء اختياره * على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً (قوله)

طول عمره لم يرزقه الله تعالى أصلاً ومبني هذا الاختلاف على أن الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وأنه لا رازق إلا الله تعالى وحده وإن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستنداً إلى الله تعالى لا يكون قبيحاً ومرتبكاً لا يستحق الذم والعقاب * والجواب أن ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره (وكل يستوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً) لحصول التفذي بهما جميعاً (ولا يتصور أن لا يأكل إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لأن ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيره وأما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لأنه الخالق وحده وفي التقيد بالمشيئة إشارة إلى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لأنه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو نسيته ضالاً إذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى * نعم قد تضاف الهداية إلى النبي عليه السلام مجازاً بطريق التسبب كما تسند إلى القرآن وقد يسند الاضلال إلى الشيطان مجازاً كما يسند إلى الأصنام * ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء * وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى (قوله وما يكون مستنداً إلخ) هذه المقدمة هي منشأ الاختلاف في الحقيقة وهي مبنية على ما ذهبوا إليه من أن إرادة القبيح قبيحة وجوابها يمنع القبح لما سبق من أن القبيح فعل المنهي لا إرادته ومنع عدم استحقاق الذم والعقاب لأنه إنما يصح لو لم يكن العبد مرتكباً للمنهي مكتسباً للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الأسباب بالاختيار (قوله أويأكل غيره رزقه) * أن قيل فكيف يتصور الاتفاق من الرزق وقد قال تعالى (وما رزقناهم ينفقون) * أجيب بأن إطلاق الرزق على المنفق مجاز لأنه بصدده (قوله وفي التقيد) أي بالمشيئة في الفعلين إشارة إلى أن ليس معنى الهداية التي يتصف بها البارئ تعالى بيان طريق الحق لأن ذلك البيان عام في حق جميع الناس فلا قاعدة للتخصيص وإلى أن ليس الاضلال الذي يتصف أيضاً به مما جاءت صفة الأفعال فيه للوجدان أو التسمية كما في نحو قولهم أبحلت فلاناً أي وجدته بجحلاً وأفسقته أي سميته فاسقاً وذلك لأنه لا معنى حينئذ لذلك التقيد إذ لا يصح أن يقال وجدت فلاناً بكذا أن شئت ولا سميته بكذا أن شئت (قوله نعم قد تضاف الهداية إلخ) أي كما في قوله تعالى (وإنك تهتدي إلى صراط مستقيم) * أن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم * ولا ضلهم * رب انهم أضلن كثيراً من الناس (والمجاز فيها كما يستفاد من الشرح مجاز عقلي من اسناد الفعل إلى غير ما هو له لكونه سبباً في حصوله) قوله ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز (أي في السكدة ومن مثله قوله تعالى (وأما نوح وهود فهديناهم) معناه نصبنا لهم الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم (فاستجبوا للهدى) (الهدى) واحتمال خلق الاهتداء ثم الارتداد مع مخالفته لإجماع المفسرين بمنع صريح غيرها من الآيات (قوله وهو باطل إلخ) يقال أيضاً لو كانت الهداية بمعنى البيان لم يختلف الناس فيها لأن بيان الطريق بعينهم مع أنهم يختلفون فهم المهتدي والضال وأيضاً يلزمه فوات قاعدة المطاوعة فإن اهتدى مطاوع هدى والاهتداء غير لازم للبيان وأيضاً يقال في مقام المدح فلان مهدي لمن خلق فيه الهداية دون

(قوله أويأكل غيره رزقه) * أن قيل فكيف يتصور الاتفاق من الرزق وقد قال تعالى (وما رزقناهم ينفقون) * أجيب بأن إطلاق الرزق على المنفق مجاز لأنه بصدده (قوله وفي التقيد) أي بالمشيئة في الفعلين إشارة إلى أن ليس معنى الهداية التي يتصف بها البارئ تعالى بيان طريق الحق لأن ذلك البيان عام في حق جميع الناس فلا قاعدة للتخصيص وإلى أن ليس الاضلال الذي يتصف أيضاً به مما جاءت صفة الأفعال فيه للوجدان أو التسمية كما في نحو قولهم أبحلت فلاناً أي وجدته بجحلاً وأفسقته أي سميته فاسقاً وذلك لأنه لا معنى حينئذ لذلك التقيد إذ لا يصح أن يقال وجدت فلاناً بكذا أن شئت ولا سميته بكذا أن شئت (قوله نعم قد تضاف الهداية إلخ) أي كما في قوله تعالى (وإنك تهتدي إلى صراط مستقيم) * أن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم * ولا ضلهم * رب انهم أضلن كثيراً من الناس (والمجاز فيها كما يستفاد من الشرح مجاز عقلي من اسناد الفعل إلى غير ما هو له لكونه سبباً في حصوله) قوله ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز (أي في السكدة ومن مثله قوله تعالى (وأما نوح وهود فهديناهم) معناه نصبنا لهم الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم (فاستجبوا للهدى) (الهدى) واحتمال خلق الاهتداء ثم الارتداد مع مخالفته لإجماع المفسرين بمنع صريح غيرها من الآيات (قوله وهو باطل إلخ) يقال أيضاً لو كانت الهداية بمعنى البيان لم يختلف الناس فيها لأن بيان الطريق بعينهم مع أنهم يختلفون فهم المهتدي والضال وأيضاً يلزمه فوات قاعدة المطاوعة فإن اهتدى مطاوع هدى والاهتداء غير لازم للبيان وأيضاً يقال في مقام المدح فلان مهدي لمن خلق فيه الهداية دون

الشيء لكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر

(قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي) ولقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) إذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب *
 ورد على هذا انه ينافي التفسير بالخلق (١٦٠) أيضاً على ما لا يخفى * واعلم ان الغرض في أمثال هذا المقام من ذكر

النصر من المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد على طريق دفع تشبث الحميم بالمعص والتنبية على إمكان المعارضة بلثل تنبيهه وكنى على بصيرة (قوله والمشهور ان الهداية الخ) يمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادفة في أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو منه القوي أو العرفي فلا منافاة (قوله والاما خلق الكفر الخ) اذ الاصلح له عدم خلقه ثم إمامته أو سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعم فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعم المقيم * قلت فلم يفعل ذلك بمن مات طفلاً هذا * وان اعتبر جانب علم الله تعالى على ما مر في صدر الكتاب فالامر ظاهر (قوله ولما كان له منه الخ) فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضرب بمخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى به مستحسناً وفصل الاصلح واجباً ومثل هذا الفعل لامنة فيه كما انه لامنة للاب على ولده في شفقة الحليمة

من دعي اليها (قوله اللهم اهد قومي) أورده القاضي عياض في الشفاء بغير اسناد ووجه الرد به ان الدعاء يستدعي عدم حصول المطلوب مع ان البيان حاصل * وقد برد أيضاً بقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) لكنه برد أيضاً على التفسير بالخلق فينبغي عليه ان يفسر المطلوب هنا بزيادة ما منحوه من الهدى والثبات عليه أو حصول المراتب المترتبة عليه (قوله والمشهور ان الهداية الخ) قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو المعنى القوي أو العرفي (قوله فليس ذلك بواجب على الله تعالى) خالف في ذلك المعتزلة فذهب البغداديون منهم الى انه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير وذهب البصريون الى وجوب الاصلح في الدين فقط بمعنى الانفع واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والنكسين وعلى انه فعل بكل أحد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره تعالى لطف لو فعل بالكفار لا آمنوا جميعاً والا لكان تركه بخلاً وسفهاً ثم البصريون منهم من اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى فأوجب ما علم الله نفسه كالجاني فلزمه ان لا يخلق الكافر أو ان يمتنه أو يسلب عقله قبل التكليف ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه لثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً (قوله ولما كان له منه) أي لان لزوم البخل ونحوه عندهم لترك الاصلح جعل تعلق قدرة الله تعالى به مستحسناً وفصل الاصلح واجباً ومثل هذا الفعل لامنة فيه كما انه لامنة للاب على ولده في شفقة الحليمة

مثل ذلك الفعل ولا ممي لطلبه على ما لا يخفى * لا يقال الاب المشفق يستوجب المنه على ولده في شفقة شرعاً وعقلاً (قوله) مع انه لا اختيار له في شفقة * لانا نقول لامنة في شفقة الحليمة بل في أمثاله الاختيارية المنبئة عنها ان وجدت

(قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ) حاصله ان الاصلح أمر لا يستوجبه أحد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعايته • قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وان تفرد لهم فانك أنت العزيز الحكيم) أي ان تفرد لهم فليس ذلك بخارج عن حذمتك • وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة أصلح ويجوز أن يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم • ولو سلم ذلك فعنى كلامه ان الاصلح على هذا التقدير المحال (١٦١) هو المغفرة • ولو سلم فالتجوز على ذلك

الثقة - دير المحال لا ينافي الاستحالة • ولو سلم فالكلام مع الجمهور • وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة يخل أو يفسد أو يجهل فيجب عليه رعايته والمذهب انه لا واجب عليه تعالى أصلاً اللهم الا أن يقال المراد من الوجوب في الخصوصيات (قوله ثم ليت شعري الخ) • قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما • وجوابه أنهم جملوا الاخلال بالحكمة نقضاً يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلاً وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازماً لاستياله على المصالح • ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطروا متأخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب

وجوابه أن منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة • ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالاً من سفه أو جهل أو عت أو بخل أو نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتتميم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريد) وهذا أولي مما وقع في طمة الكتب من الاختصار على آيات عذاب القبر دون تكميله بناء على ان النصوص الواردة فيه أكثر وعلى ان عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذکر أجدر (وسؤال منكرو ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه • قال السيد أبو شعجاع ان للصبيان سؤالاً وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض (ثابت) كل

(قوله ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء الخ) • قيل معناه انه مقتضى الحكمة مع القدرة على الترك • واجب بان الاخلال بالحكمة نقص يستحيل على الله تعالى فيجب صدور الفعل وهو مذهب الفلاسفة فانهم يجعلون ايجاد العالم لازماً لاستياله على المصالح • وقيل معناه ان عادة الله تعالى جرت بانه يفعل البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في سائر العاديات • وأجيب بانه يستلزم وصف كل ما أخير به تعالى من أفعاله بالوجوب عليه لقيام الدليل على انه يفعله قطعاً مع أنهم لا يجعلونه واجباً عليه تعالى (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) أي لا استحقاقاً شرعياً ولا عقلياً على ان بعض المعتزلة قد قال بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق الذم عقلاً وفي شرح المقاصد ^(١) ان الكلام في الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك (قوله العوار) هو العيب وهو كما في القاموس مثلك المسين وفي الديوان ان الفتح أفصح (قوله ان للصبيان سؤالاً) الاصلح ان الاطفال والانبياء لا يسئلون ويلتحق بهم المجانين كما في الارشاد لابن عقيل وكذا الشهداء على ما في التذكرة للقرطبي قال لانه ورد في الحديث الصحيح أنهم لا يفتنون لان بارقة السيوف قد كفنتهم يعني ان المراد الاختبار وقد شوهد ثباتهم في

(١) عبارته فيه وقد تمسك أي من جانب المعتزلة بأن عند وجود الداعي والقدرة وانقضاء الصارف يجب الفعل ورد بأن ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى الزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فإين هذا من ذاك (منه)

{ ٢١ - حواشي العقائد اول } عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فاننا لم قطعاً ان جيل أحد لم يلقب الآن ذهباً وان جاز اتفلا به • وأجيب بأن الوجوب حينئذ مجرد تسمية والعجب أنهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله واجباً عليه تعالى مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والافقلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوباً عقلياً (قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم لانه تعالى المالك على الاطلاق ولالعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى

من هذه الامور (بالدلائل السمية) لانها امور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى (النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال الله تعالى (أغرقوا فادخلوا ناراً) وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (استنزهاوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه) وقال عليه السلام قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبي محمد عليه السلام وقال النبي عليه الصلاة والسلام اذا قبر الميت آتاه ملكان أسودان أزرقان عيناها يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير الى آخر الحديث * وقال النبي عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران * وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبالغ أحادها حد التواتر * وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض

تلك الحالة (قوله بالدلائل السمية) منها في تذيب عصاة المؤمنين حديث القبرين الوارد في الكتب الستة وغيرهما من رواية ابن عباس رضي الله عنه فان ظاهره يقتضي ان المعتدين كانوا مسلمين لتعجيل تعذيبهم بأن أحدهما كان يمشي بالتميمة وبأن الآخر كان لا يستنزها من البول ولقوله فيه لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا كذا قيل * والمفهوم من بعض طرق الحديث انهما كانا كافرين ففي كتاب الترغيب لابي موسى المديني من رواية جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم مر على قبرين من بني النجار هلكا في الجاهلية فسمعهما يمدبان في البول والتميمة ، في الاوسط للطبراني نحوه (قوله لانها امور ممكنة) قيد بالامكان لان الممتعات لا تثبت بالخبر الصادق لان العقل مقدم على النقل بل يجب تسليم الخبر وتقويض علمه الى الله تعالى أو تأويله بما لا يدل العقل على امتناعه (قوله النار يعرضون عليها) أي قبل يوم القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة) ومعنى عرضهم عليها احراقهم بها (قوله أغرقوا فادخلوا ناراً) أي في القبر لان الفاء للتعقيب وحديث (استنزهاوا عن البول) أخرجه بذلك اللفظ الدارقطني وقال المحفوظ انه مرسل عن ابن عباس وحديث نزول (يثبت الله الذين آمنوا) رواه الشيخان عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم (قال يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) نزلت في عذاب القبر يقال من ربك فيقول ربي الله ونبي محمد فذلك قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) وحديث اذا أقبر الميت أخرجه ابن حبان في صحيحه والترمذي في رواية أبي هريرة وقال حسن غريب بلفظ اذا أقبر أحدكم أو الانسان وحديث القبر روضة أخرجه بهذا اللفظ الترمذي من حديث أبي سعيد بسند ضعيف والطبراني في الاوسط من حديث أبي هريرة وقال لم يروه عن الاوزاعي الأيوب بن سويد تفريده ولده محمد عنه (قوله بعض المعتزلة) أي أكثر المتأخرين منهم فقد أثبت كثيرون كابي الهزيل وبشر بن المصمر والحيثيين والكبي وغيرهم وذهبوا الى القول في السؤال لكن الحيثيين والكبي ينكرون تسمية الملكين منكرًا ونكيرًا ويقولون انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وقال بعض المتأخرين منهم ذلك يعني عذاب القبر محي عن ضرار بن عمرو وتبعه قوم من السفهاء المعتندين للحق وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه لمخالطة ضرار إياهم

(قوله لانها امور ممكنة) أخبر بها الصادق (انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى (أرحمن على العرش استوى) دلالة على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله النار يعرضون عليها) عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف أي قتلوا به وقوله تعالى (ويوم تقوم الساعة) دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم (قوله أغرقوا فادخلوا ناراً) وجه الاستدلال أن الفاء للتعقيب من غير تراخ

(قوله جاد لحياته) جواز بعضهم تعذيب غير الحى ولا شك انه سفسطة وأما تعذيب المأكول بمخلق نوع الحياة في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال البدن فانها تألم وتلتذذ بلا شعور منا (قوله لادليل لهم عليه بمتد به) * قالوا ان أعيد الوقت الاول أيضاً فهو مبدأ ولا معاد ولا فلا اعادة بينه لان الوقت من جملة العوارض * وأجيب أولاً بان اعادة العين بالمشخصات المعبرة في الوجود ولا نسلم أن الوقت منها والايكزم تبدل الاشخاص (١٦٣) بحسب الاوقات * لا يقال يحتمل أن يراد أن وقت الحدوث

مشخص خارجي * لا نقول هذا مع انه كلام على السند مدفوع بأن المتعذب في الوجود ما لا يتصور هو بدونه وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة أيضاً * وثانياً بأن المبدأ هو الوجود في الوقت المبدأ والوقت ههنا ماد فرضاً * وقالوا أيضاً لو أعيد المعدم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا خلف * وأجيب بمنع الاستعالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زمني الوجود ولا استحالة فيه * وقد يجاب بنحويز التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتعذبين من وجه * وأيضاً لو تم ذلك لا يمنع بقاء شخص تام زماناً ولا تخلل الزمان بين الشيء ونفسه * وفيه بحث اذ الاختلاف في غير الشخصات

لان الميت جاد لحياته له ولا ادراك فتعذيبه محال * والجواب انه يجوز أن بمخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعاً من الحياة قدس ما يدرك ألم العذاب أو لذة التمتع * وهذا لا يستلزم اعادة الروح الي بدنه ولا أن يتحرك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى أن الفريق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات أو المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه * ومن تأمل في عجائب ملكة تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد أن ذلك فضلاً عن الاستحالة * واعلم انه لما كانت أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردنا بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بأمور الآخرة ودليل الكل انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقاً وتوكيداً واعتناء بشأنه فقال (والبعث) وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الاصلية ويبعث الارواح اليها (حق) لقوله تعالى (ثم انكم يوم القيامة تبعثون) وقوله تعالى (قل يحييها الذي انشاها أول مرة) الي غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد * وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه بمتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا

(قوله لان الميت جاد لحياته) ذهب الصالحى من المنزلة وابن جرير الطبرى وبعض الكرامية الى جواز تعذيب غير الحى وهو خروج عن المعقول لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه (قوله وهذا لا يستلزم اعادة الروح) أى انما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اففقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية (١) (قوله والمأكول في بطون الحيوانات) وهو ما يتوهم من أن تعذيب المأكول في بطن الآكل بمخلق نوع الحياة يستلزم إحساس ذلك الآكل مع انه ليس بمدرك له أو يستلزم تعذيبه مع انه قد لا يكون مكلفاً فمنوع * لان الدودة في الجوف وفي خلال البدن تألم وتلتذذ بلا شعور منا (قوله وأنكره) أى البعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى بالمعاد الجسماني (الفلاسفة) عن آخرهم أما البعث بمعنى حشر الارواح فقط فقد أنكره الطبيعيون منهم وأثبتته الالهيون والمنقول عن جالينوس التوقف وانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هي المزاج فتعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ ووافق على اثبات حشر الارواح كالايجاد كثير من المحققين كالحليمى والفزائى والراغب وأبى زيد الدبوسى ومعمّر من قدماء المعتزلة وكثير من الصوفية قلخص في المسئلة خمسة مذاهب (قوله لادليل لهم عليه بمتد به) من أدلهم عليه انه لو جاز اعادة المعدم بعينه أى بجميع مشخصاته

(١) فقه الشارح في شرح المقاصد قال ويشكل هذا بجوابه لنكره ونكره على ما ورد في الحديث انتهى (منه)

لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال والوقوع في الخلل ولا تخلل في الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الخ) ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) * وأجيب بأن هلاك الشيء خروجه عن صفاته اطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انفسها بعضها الى بعض ليحصل المطلوب بالمركات خواصها وآثارها فالفرق اهلاك للكل

ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه أو لم يسم * وبهذا سقط ما قالوا انه لو أكل انسان انسانا بحيث صار جزءاً منه فذلك الاجزاء إما ان تباد فيها وهو محال أو في أحدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الي آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية * فان قيل هذا قول بالتأسيخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد مكملون وان الجهنمي ضره مثل جبل أحد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الاوالتأسيخ

لجاز اعادة وقته الاول لانه من جعلها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول * وجوابه انما لا نسلم ان الوقت من الشخصات المعبرة في الوجود الخارجي والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وتغاير الاعتبار والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج * ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ أثبتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع أولاً لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانياً لا الواقع في الزمان الثاني * ومنها قولهم لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل القدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة * وجوابه بمنع البطالان بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل القدم بين زمني وجوده بعينه والاستحالة فيه * وأجيب أيضاً بالمنع لجواز أن تمايز المعاد والمبتدأ بموارض غير مشخصة في الخارج بأن تبقى الشخصات بينهما وتختلف تلك الموارض فيكون تخلل القدم بين متغايرين من وجه وليس بمحال * وبالتقص بأنه لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زماناً والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه * ورد ذلك * أما المنع فبان الاختلاف في غير الشخصات لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فلا يندفع ذلك المحذور * وأما التقص فبالفرق بأن معنى التخلل قطع الاتصال والوقوع في الحلال وهو غير متصور في الشخص الباقي * ومنها لجواز جاز أن يوجد ابتداء ما مماثلة في الماهية وجميع التوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لانه يستلزم الانثنية بدون الامتياز * وجوابه منع امكان وجوده بهذا المعنى اذ لا تعدد بدون تمايز * على انه منقوض بالمبتدأ اذا فرض له مثل (قوله يجمع الاجزاء الاصلية) وبقاؤها مع التفريق لا ينافي وصفها بالهلاك في قوله تعالى (كل شيء هالك) لان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة على ما سيأتي والمطلوب بالجواهر انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمركبات خواصها وآثارها ولا شيء من ذلك يحصل عند التفريق هذا * وقد ذهب البعض الى ان تلك الاجزاء تنعدم أصلاً ثم توجد لظاهر الآية السابقة وما ورد به الخبر الصحيح من ان كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب * قال في المواقف والحق انه لا جزم في المسئلة لعدم الدليل على شيء من الطرفين وكذا في شرح المقاصد وهو اختيار امام الحرمين (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل) فلا يجب اعادتها فيه بل في المأكول ان كانت اجزاء أصلية منه * فان قيل يحتمل ان تتولد من الجزء الاصل للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لاني امكانه فلمل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن ان تصير جزءاً

(قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصلية)
* فان قيل يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر * قلنا لم الله تعالى يحفظه من أن يصير جزءاً لبدن آخر فضلاً عن أن يصير نطفة وجزءاً أصلياً والفساد في الوقوع لافي الجواز (قوله وان الجهنمي ضره مثل جبل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد واللازم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث * لان العذاب للروح المتعلق به

أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسنة وأما الكفار والمتأفون فينادي بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى (أنا أعطيناك السكوتر) ولقوله عليه السلام (حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظلم أبداً) والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر محدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف بعمره أهل الجنة ويزل فيه أقدام أها النار * وأنكره أكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين * والجواب ان الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في شأنها أشهر من أن نخفي وأكثر من أن نحصى * ونحسب المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك أو في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الحرق والالتئام وانما لم يقل وأنا سترتها لان السر في الدنيا كان باكتساب من العبد (قوله أنا أعطيناك السكوتر) كذا في شرح المقاصد أيضاً وهو يقتضي ان المراد بالسكوتر هو الحوض كما نقل عن عطاء والاصح خلافه وان السكوتر نهر في الجنة والظاهر ان المراد به في الآية الخير الكثير المفرط الكثرة من العلم والعمل وسائر ما أنعم به عليه في الدارين * وحديث حوضي مسيرة شهر رواه الشيخان عن عبد الله بن عمرو بن العاص يرفعه بلفظ حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظلم أبداً وفي رواية حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من الورق (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) ورد ذلك في مسند الامام أحمد عن عائشة مرفوعاً بسند فيه ابن لهيعة وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري ما يوافقه * والمشهور ان الميزان قبل الصراط وان الحوض قبل الميزان وحكي بعض السلف كأبي طالب المكي ان الحوض يورد بعد الصراط وهو غلط والموافق لظاهر الاحاديث الصحيحة ما سبق وما رواه الترمذي عن أنس انه صلى الله عليه وسلم قال له اطلبني عند الصراط فان لم تجد فخذ الميزان فان لم تجد فخذ الحوض فمع مخالفته للمشهور مؤول بان الطلب في المظان المرتبة يجوز ان يستأنف من كل طرف (قوله وأنكره أكثر المعتزلة) أي كالفاضي عبد الجبار ومن تبعه وتزد فيه قول الجبائي نقياً وأثباتاً وذهب أبو الهزيل وبشر بن المصير الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قوله الى غير ذلك مما ورد في الحديث) أي كحديث مسلم عن أبي هريرة فان فيه فيمر أولكم كالبرق ثم كالريح ثم كمر الطير وشد الرحال وفي رواية للطبراني عن ابن مسعود منهم من يمر كالبرق ثم كالريح ثم كجري الفرس ثم كسي الرجل ثم كشي الرجل (قوله ونحسب المنكرون الخ) * تقريره ان الجنة والنار لو وجدتا قاما في عالم العناصر أو في عالم الافلاك أو في عالم آخر والكل محال. أما الاول فلان عالم العناصر لا يسع جنة عرضها السموات والارض ولانه لا معنى للتنازع الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر. وأما الثاني ولثالث فلان الافلاك لا يجوز عليها الحرق والالتئام ووجودهما فيها أو في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول العناصر فيهما

(قوله لقوله تعالى أنا أعطيناك السكوتر) يشير الى ان السكوتر هو الحوض والاصح انه غيره فانه نهر في الجنة والحوض في الموقف (قوله وريحه أطيب من المسك) ويجوز أن يكون له طعم لذيق فيلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله من يشرب منها فلا يظلم أبداً) ويجوز أن لا يشربه الا من قدر له عدم دخول النار أو لا يعذب بالظلم من شربه وان دخل النار (قوله أدق من الشعر وأحد من السيف) هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وماورد من ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم الحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فلي الميزان فان لم تجدوا فلي الحوض فوجه ان الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهور

(قوله واسكنهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة كانت بستاناً من بساتين (١٦٧) الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد

ينهم انه مردود بقوله تعالى (قلنا اهبطوا منها) اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى المكان السافل ■ ويرد عليه انه يحتمل أن يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل (قوله نجعلها للذين) أي نخلفها لاجلهم ■ فان قلت يحتمل أن يحمل للذين مفعولاً ثانياً لنجعل فيصير الحاصل نجعلها كأنه لهم لانفسها ■ قلت يمكن أن يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة وأما الحمل على التمكن بالفعل فمدول عن الظاهر (قوله أكلها دائم) الا كل بضمين كل ما يؤكل ■ ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الوجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى (خالق كل شيء) وهو بكل شيء عليم) (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد هو الدوام التجديدي العرفي فان نوع الثمار

وهو باطل ■ قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان الآن موجودتان) تكثير وتوكيد ■ وزعم أكثر المعتزلة أنهما انما يخلقان يوم الجزاء ■ لناقص آدم عليه السلام وحواه عليها السلام واسكنهما الجنة والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل (أعدت للمتقين) وأعدت للكافرين) اذ لا ضرورة في المدول عن الظاهر ■ فان عورض بمثل قوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً) قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصه آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض ■ قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى (أكلها دائم) لكن اللازم باطل لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) ■ قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام أنه اذا فني منه شيء جيء ببده وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم القضاء بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به ■ ولو سلم فيجوز وهبوط آدم من الجنة يقتضيه وحاصل الجواب ان مبني الدليل على أصل فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع الحرق والالتئام على ان وصف الجنة بان عرضها كعرض السموات والأرض ليس للتحديد بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيد هذا التشبيه من تقدير عرضها بأوسع ما علمه الناس بالمشاهدة من خلقه وأبسطه تقريباً على الازدهان وليس التناسخ عود الأرواح الى أبدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم (قوله وهما مخلوقتان) الى هذا ذهب جمهور المسلمين ومنهم من المعتزلة الجائي وبشر بن المعتز وأبو الحسين البصري ■ قال في شرح المقاصد ولم يرو لصريح في تعيين مكان الجنة والنار والا كثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبهاً بقوله سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الأرضين السبع (قوله وزعم أكثر المعتزلة) أي كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار وغيرهم (قوله واسكنهما الجنة) حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمرغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فتبوتها ثبوتها (قوله في المدول عن الظاهر) أي كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل وتفتح في الصور ونادى أصحاب الجنة (قوله نجعلها للذين) أي لان المعنى نخلفها لاجلهم لان احتمال كون المجرور مفعولاً ثانياً لنجعل وان المعنى نجعلها كأنه لهم فيجوز ان تكون مخلوقة بعبده ان المتبادر من جعل الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها لا تمكنه فيها بالفعل وذلك لازم لوجود الجنة (قوله ولو سلم) أي ان المفاد نخلفها في المستقبل وان الظاهرين تعارضاً قساقطاً قصة آدم لسكونها قطعية تبقى سالمة عن المعارض (قوله أكلها) هو بضم الهززة مع ضم الكاف وسكونها على اختلاف القرائين ما يؤكل ■ وأورد على الاستدلال ان المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط كما في قوله تعالى (خالق كل شيء) ونحوه فهو مشترك الالزام (قوله وانما المراد بالدوام الخ) يعني ان المراد الدوام العرفي لا الحقيقي كما في نوع الثمار مثلاً فانه بعد دائماً وان انقطع في بعض الاوقات ويحتمل ان لا يخلل بين فناء الشخص وخلق مثله زمن فيكون النوع دائماً على الحقيقة ويجوز ان يجاب أيضاً بتخصيص الجنة والنار من آية الهلاك جماعاً بين الأدلة (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) لا يقال ان

بعد دائماً بحسب العرف وان انقطع في بعض الاوقات ■ ولك أن تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع أصلاً (قوله بل يكفي الخروج عن حد الانتفاع به) أي المقصود منه فلا يردان ما لا يفي يدل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع

ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواحي بمنزلة العدم (باقيتان لا تقينان ولا يفني أهلها) أى دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين (خالدين فيها أبداً) * وأما ما قيل من أنهما بهلكان ولو لحظة تحقيقاً لقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فلا ينافي البقاء بهذا المعنى * على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء * وذهبت الجهمية الى أنهما يفنيان ويفني أهلها وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلاً عن حجة (والكيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تسعة . الشرك بالله . وقتل النفس بغير حق . وقذف المحصنة . والزنا . والفرار عن الزحف . والسحر . وأكل مال اليتيم . وعقوق الوالدين المسلمين . والاحاد في الحرم . وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر * وقيل كل ما كان مفسدة مثل مفسدة شيء مما ذكر أو أكثر منه * وقيل كل ما توعده عليه الشارع بخصوصه * وقيل كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة وكما استغفر عنها فهي صغيرة * وقال صاحب الكفاية والحق أنهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما

(قوله الشرك بالله) ان أريد به مطلق الكفر فالحسرة مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والافسار أنواع الكفر تنبئ خارجة (قوله انهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى (ان تجنبوا كبار ما نهون عنه تكفروا عنكم سيئاتكم) والتوجيه ما سيحى من ان المراد بالكبار جزئيات الكفر

وجود ما لا يفني دليل على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع * لانا نقول المراد الانتفاع المقصود من الشيء اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله فروى ابن عمر انها تسعة) أى بتقديم التاء رواء عنه الخطيب في كفايته مرفوعاً بلفظ الكبائر تسع . الاشرار بالله . وقتل نسمة . والفرار من الزحف . وقذف المحصنة . وأكل الربا . وأكل مال اليتيم . والحاد في المسجد . والذي يستحسر بكاء الوالدين من العقوق . وأخرجه البخارى في الادب والمفرد عنه موقوف عليه وليس في شيء من الروايتين ذكر الزنا والسحر نعم وردا في حديث رواء الخطيب أيضاً عن أيوب بن عتبة وفيه الكبائر سبع بتقديم السبع وورد أيضاً عند السحر بدل الذي يستحسر في رواية أخرجه أبو داود والطبراني في الكبير باسناد حسن عن عمير اللبى وقد فسر الذي يستحسر بالذى يئس من روح الله (قوله وراد أبو هريرة أكل الربا) أى ورد في حديثه روايته وهو عند الشيخين عنه مرفوعاً بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات * ثم المراد بالسحر هنا ما لا يتضمن كفراً كفعل ما فيه هلاك انسان أو مرضه واما ما يتضمنه كسر يتضمن عبادة كوكب فهو داخل في الشرك اذا المراد به مطلق الكفر فبسقط ما قيل ان الشرك ان أريد به مطلق الكفر فالحسرة مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق فيكون مستدركا والا خرج سائر أنواع الكفر (قوله وقيل كل ما كان مفسدة الخ) هذا ما قاله الشيخ عز الدين في قواعده ويمثل له بدلالة المسلم الكفار على عورات المسلمين مع علمه بانهم يستأصلونهم بدلالته وبالاتقان بين الناس المفضي الى قتالهم وبإمساك المرأة للزنا فان ذلك أعظم مفسدة من التولي يوم الزحف ومن مطلق القتل ومن قذف المحصنات (قوله وقيل كل ما توعده عليه الشارع) هذا هو المشهور ونقله الرافعي عن الاكثر قال وهو الاوفق لما ذكره عبده تفصيل الكبائر لكنهم أميل الى ترجيح القول بأنها ما توجب حداً (قوله اسمان اضافيان) لا يخالفه

فكل معصية اذا اُضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اُضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب أكبر منه * وبالجملة المراد منها ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لانخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان * خلافا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أي العبد المؤمن (في الكفر) * خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وانه لا واسطة بين الكفر والايمان * لنا وجوه * الاول ما سيجي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القاطع لا يخرج المؤمن عن الانصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو افة أو كسل خصوصاً اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه * نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع اشارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالدلالة الشرعية كسجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالدلالة انه كفر * وبهذا يحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبثية عن التصديق والاقرار ينبغي أن لا يصير المقر المصدق كافراً بشئ من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك * الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على المعاصي كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) (يا أيها الذين آمنوا) كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) الآية وهي كثيرة * الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الانقضاء على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن * واحتجت المعتزلة بوجهين * الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في أنه مؤمن وهو ذهب أهل السنة والجماعة أو كافر وهو قول الخوارج أو منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق *

قوله تعالى (ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم) لان المراد بالكبائر فيه كما سيأتي جزئيات الكفر (قوله خلافا للمعتزلة) في كلام المتأخرين منهم ما يرفع النزاع وذلك أنهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال ونفيه عن الفسق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان ومنزلة الكفار بالاتفاق وكان هذا رجوع منهم عن المذهب والاقداماؤهم مصرحون بان من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللفة (قوله بل الصغيرة أيضاً) هذا مذهب جمهورهم ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة (قوله حمية أو افة) الافة الاستكبار وفي العبارة استدراك لان الحمية هي الافة كافي القاموس وغيره (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال) أي على وجه يفهم ان ذلك الذي أقدم على الفعل بعده حلالا اما الاستحلال بمعنى اعتقاد الحل فهو نفس التكذيب كما سيأتي

(قوله بطريق الاستحلال)
أي على وجه يفهم منه عدم
حلالا قائل الكبيرة على
هذا الوجه علامة عدم
التصديق القاطع

(قوله لما أجمع عليه السلف الخ) * (١٧٠) لا يقال لإجماع مع مخالفة الحسن * لا تأخول النفاق كفر مضمّر وقيل المراد

هو الاجماع المتقدم عليه
وهو غلط والامساخافه
الحسن (قوله والحديث
وارد على سبيل التقييد) *
لا يقال فيثبت يلزم الكذب
في اخبار الشارع * لاننا نقول
المراد بالايان هو الايمان
الكامل لكن ترك اظهار
القيد تقييلاً ومبالغة وفيه
دلالة على انه لا ينبغي أن
يصدر مثله عن المؤمن
(قوله على رغم أنف أبي
ذر) (رغم الاق وصوله
الى الرغام بالفتح وهو
التراب وفيه مذلة صاحبه
يقال فعلته على رغم أنفه
أي على خلاف مراده
لأجل اذلاله والجار في
الحديث متعلق بمحذوف
أي قاتل هذا على رغم أنفه
(قوله ومن لم يحكم بما
أنزل الله) وجه الاستدلال
ان كلمة من عامة تناول
الفاسق * والجواب ان
الحكم بالثني هو التصديق
به ولا نزاع في كفر من لم
يصدق بما أنزل الله تعالى
وأيضاً كلمة ما هنا للجنس
فيتم بالثني ولا نزاع في كفر
من لم يحكم بشيء مما أنزل
الله (قوله ومن كفر بعد

والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا
الثاني انه ليس بمؤمن . لقوله تعالى (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا) جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله
عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه الصلاة والسلام لا ايمان لمن
لا امانة له . ولا كافر لما توارى من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه أحكام المرتدين ويدفونه
في مقابر المسلمين * والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق
والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة
على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على
رغم أنف أبي ذر * واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى (ومن
لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وقوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون)

[illegible]

ذلك فأولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل

(العهد)

حصر الفاسق في الكافر * والجواب ان هذا الحصر ادعائي للبالغه والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا

(قوله من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك (١٧١) مستحلا أو على كفران النعمة

(قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره على المسند أعني الكون على المكذب والجواب انه ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يفر أن يشرك به) أي ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى أنه يتمتع عقلا) أي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الأدلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بالاحتياط الحكمة تعذبه وهو قول المعتزلة وقد أبطله أولا وقوله لا يحتمل الإباحة قول بالقبح العقلي فينافي قولهم يجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن على أنه يجوز أن يكون عدم احتمال الإباحة لتناقض الحكمة. نعم يرد أن يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز أن يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر

وكقوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر. وفي ان العذاب يختص بالكافر كقوله تعالى (ان العذاب على من كذب وتولى) وقوله تعالى (لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى) وقوله تعالى (ان الحزى اليوم والسوء على الكافرين) الى غير ذلك. والجواب أنها متروكة الظواهر لتصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللإجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عن ما انعقد عليه الإجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يفر أن يشرك به) بإجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم الى أنه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى أنه يتمتع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو ورفع التهمة. وأيضا الكافر يستفاد حقا ولا المهد الذي بيننا وبينهم الصلاة من تركها فقد كفر (قوله وفي ان العذاب يختص بالكافر) أي ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد وعزى لقوله تعالى (ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيت) (قوله الى غير ذلك) كقوله تعالى (وهل يجازي الا التكفور) فانه يدل على ان الفاسق كافر لا يجازى لقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم) وكقوله تعالى (وأما الذين فسقوا فأوهم النار) فان تمامها يدل على ان كل فاسق كافر وكقوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصريا (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) فيقال في الآية الاولى ان كلمة من للجنس فتم بالنفي والمراد ومن لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا ولا نزاع في كونه كافرا وان المراد بما أنزل هو التوراة بقريئة سباق الآية فيختص من لم يحكم باليهود لانا لم نتعبد بالحكم بالتوراة. وقد يجاب بان الحكم هو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق لما أنزل الله لكنه يخالف السابق. وفي الثانية ان الحصر ادعائي لان الكافر ابتداء كذلك فليس الكافر مطلقا منحصرأ في التحقيق فيمن كفر بعد ذلك بل المتحصر فيه الفاسق الكامل. وكذا في الثالثة والرابعة لان كلا من الزاني وشارب الخمر معذب مع انه ليس بمكذب. وفي الخامسة ان المراد الحزى الكامل. وفي الحديث انه محمول على الترك مستحلا أو على كفران النعمة على ان الرواة آحاد فلا يمارض الإجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين. ويقال في أولى الآيتين الباقيتين ان الجزاء يعم الثواب والعقاب فيجب ترك ذلك الظاهر وحمل الجزاء على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه قوله تعالى (ذلك جزيتهم بما كفروا) وفي الاخرى ان الكلام تفصيل لما قبله وقد سبق ان المراد بالفاسق فيه هو الكافر. وفي الحديث انه وارد على سبيل الاستعظام والتفليظ مع احتمال الاستحلال (قوله لا يفر أن يشرك به) أي ان يكفر به وانما اختار لفظ الشرك لان العرب كانوا مشركين (قوله بإجماع المسلمين) إيفق أهل الملة على ان وعيد المشرك المعاند لا ينقطع وأما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى الحق فزعم الجاحظ ومن تأبه في ذلك ان وعيده ينقطع لانه معذور (قوله وبعضهم الى أنه يتمتع عقلا) المراد به المعتزلة ذهبوا الى ذلك لما ذكر من الأدلة المبنية على ما قالوا به من القبح العقلي ومن تعليل أقوال الله تعالى بالأفراط وهي مع بطالات ما بنيت عليه مردودة بأنه يجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء مثل إثابة المحسن دونه. على غير تعذيب المسيء مثل إثابة المحسن دونه. ثم ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاءه لا يدعوي بلا دليل

(قوله والمعتزلة يخصونها الخ) قد يظن { ١٧٢ } ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بأنه لا يصح التخصيص بالكبار

لطلب له عفو ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة * وأيضاً هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصفات والكبار) مع التوبة أو بدونها خلافاً للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على نبوته والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة * والمعتزلة يخصونها بالصفات وبالكبار المقرونة بالتوبة ونسكوا بوجهين * الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة * والجواب أنها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذهب المنفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال

ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية فعدم احتمال ما هو نهاية في الجناية للعفو ممنوع * وبان عدم طلب العفو لا يوجب انتفاء الحكمة * وبان قولهم فيوجب جزاء الابد دعوى لادليل عليها (قوله خلافاً للمعتزلة) اي في منعهم العفو عن الكبار التي لم تقترن بالتوبة (قوله والمعتزلة يخصونها الخ) يريد انهم يحملون الآيات والاحاديث على العفو عن الصفات او عن الكبار بعد التوبة ويحملونها مقصورة على ارادة ذلك لا تنمدها الى ارادة غيره أيضاً * ويقال عليهم ان ما ذكر من التخصيص مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بغير قرينة ومخالفة لاقاويل من يستدبه من المفسرين بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به) الآية فان المغفرة بالتوبة تم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة وكذا تم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للمعصية وكذا مغفرة الصفات فانها عامة * على ان في التخصيص بها اختلالاً بالمقصود اعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في التسبح بحيث لا يغفر ويفر جميع ما سواه ولو كبيرة في النهاية (قوله ونسكوا بوجهين) اعلم ان المعتزلة بعد انفاقهم على منع العفو عن الكبار بدون التوبة اختلفوا فذهب البصريون وبعض البغدادية الى جواز عقلا وان الامتناع سمي وذهب الكوفي وآتباعه الى امتناعه عقلا أيضاً واستند هؤلاء الى ما سيجي من ان العفو فيه اغراء على القبيح ونسك الاولون بالنصوص الواردة في وعيد الفساق كقوله تعالى (ومن يعصي الله ورسوله فانه نارجهم) وقوله تعالى (وان الفجار لني جحيم) قالوا واذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل (قوله والجواب الخ) تقريره ان يقال ما ذكر من النصوص على تقدير عمومها لاصحاب الكبار وشمولها لكل مرتكب كبيرة لم يتب منها أي بعد تسليم كون الصيغ فيها للعموم إنما تدل على وقوع العقاب دون وجوبه اذ لا شبهة في ان الوقوع مع عدم الوجوب لا يستلزم خلفاً ولا كذباً والمتنازع انما هو الوجوب دون أصل الوقوع * ثم انها معارضة بالآيات الدالة على العفو والفقران المتناولة أيضاً لاصحاب الكبار كقوله تعالى { ويعف عن كثير * ويفر ما دون ذلك لمن يشاء * ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم } فيخصص المذهب المنفور بمشبهة الله تعالى من تلك العمومات فيكون خارجاً عنها بمنزلة التائب هذا على رأي من يمنع الخلف في الوعيد لانه كذب وتبديل للقول وهو قول المحققين من الماتريدية أما من يجوزه ولا يجعله قصاً بل يمهده كراماً كالاشعرية ومن وافقهم فيجبون أيضاً بان تحقق الوعيد لا يستلزم الوقوع فضلاً عن وجوبه (قوله كيف وهو تبديل للقول) يمكن ان يوجه

المقرونة بالتوبة في قوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به) الآية اذ المغفرة بالتوبة تم للشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشبهة يفيد المعصية وأيضاً هي واجبة عند عدم فلا يظهر للتعلق فائدة وهكذا لا يصح التخصيص بالصفات لان مغفرة الصفات عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة * ولم أن يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصفات جماعاً بين الادلة ولا نسلم عموم مغفرة الصفات اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء (قوله إنما تدل على الوقوع) انما استطرذ ذكره هنا رداً لتسليم هذه الآية في الجواب أيضاً والجواب هنا قوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحدو حدوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب متنف بالاجماع وأقول لعل مرادهم ان الكريم اذا أخبر بالوعيد قال لا ائق بشأنه أن يني أخباره على المشبهة وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل

(قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الأدلة فلا تثبت الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشيئة فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير متبينة بالاجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبق التقييد بالدليل والتعليل بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصفات بدونه (قوله والشفاعة) أي المقبولة (ثابتة) لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما لص عليه في التلويح فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولى ■ لانا نقول لاسلم الملازمة لان جزاء الادني لا يلزم أن يكون جزاء الاعلى الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم فعل المراد حرمان الشفعية أو حرمان الشفاعة لرفض الدرجة أو لعدم الدخول في النار أو في بعض مواقف الحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع

الله تعالى (ما يدل القول لدي) * الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي بحكمة ارسال الرسل هو الجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم * كيف والصوميات الواردة في الوعيد المقرونة بنهاية من التهديد ترجع جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجراً (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت قوله تعالى (وبغفر مادون ذلك لمن يشاء) ولقوله تعالى (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها) وانما يكون بالسؤال المجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث * وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لاعتقائه يتمتع عقلاً بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الأدلة السمعية على انه لا يقع لقوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) * وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم أو الى أفرادها القائمة بأفراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقضى انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هنا مذكور فيما سبق الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المتنافي للتصديق وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل وللأخيار في حق أهل الكبائر) المستفيض من الاخبار *

عما قيل من ان الكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بشأنه ان يبنى أخباره على المشيئة وان لم يصح بذلك فاذا قال لاعدن الظالم مثلاً فتقديره ان لم أعف أو الا أن أسامحه أو أنكر عليه ونحو هذا وهذا القيد قد صرف من عادة العرب في ايمانها ومن إخبار الشارع عن ذلك في قوله صلى الله عليه وسلم من وعده الله على عمل ثواباً فهو بمنزله ومن أوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفر له قال ذلك ابن الصلاح والحديث في البعث والنشور للبيهقي وغيره من رواية أنس (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) أي جواز لا قطع معه بالوقوع ولا بعدمه لعدم دليل واحد منهما مع ما ذكر من النصوص الدالة على أصل الجواز (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) والمعنى ان تجتنبوا سائر أنواع الكفر من الاشرار والتجسس واليهود وغيرها أو ان يجتنب كل شخص منكم الكفر تكفر عنكم سياكم صغيرها وكبيرها أي ان شئنا لانه يغفر مادون ذلك لمن يشاء ولان مغفرة ما عدا الكفر غير متبينة بالاجماع ويؤيد حمل الكبيرة هنا على الكفر تقييد التكفير بالاجتناب فان الصفات يجوز العفو عنها بدون اجتناب الكبائر (قوله والشفاعة ثابتة) قد يقال ان مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما في التلويح وغيره نعم كما بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنئتي لم تنله شفاعتي فيحرم أهل الكبائر بطريق الاولى * ويجاب بمنع الملازمة لان جزاء الادني لا يلزم أن يكون جزاء الاعلى الذي له جزاء أعظم وبحمل السنة على الطريقة * قيل على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللأخيار) هو بمثابة جمع خبر بالتهديد لاجمع خبر اسم تفضيل لانه لا يسمى ولا يجمع (قوله بالمستفيض من الاخبار) أي كحديث شفاعتي لأهل الكبائر

الحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع

(قوله وللمؤمنين والمؤمنات) (١٧٤) أي لذنوبهم وهي نعم الكبائر (قوله يدل على سبوت الشفاعة) وعلى انها

خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فالشفاعة أولى وعندهم لما لم يحجز ذلك لم يحجز تلك • ولنا قوله تعالى (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقوله تعالى (فاستغفر لشفاعة الشافعين) فان أسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والاما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الي تقييح حالهم وتحقيق بأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم الخالفة • وقوله عليه السلام شفاعةي لاهل الكبائر من أمي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى • واحتجت المعتزلة على قوله تعالى (واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة) وقوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) • والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان

من أمي الآتي وحديث الشفاعة الذي رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري يرفعه فان فيه أما اهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون ولا يحيون ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم أو قال لخطاياهم فأماتهم الله إمامة حتى اذا كانوا فيها أذن لهم في الشفاعة فجاء بهم ضبائر فبشوا على أنهار الجنة الحديث (قوله خلافا للمعتزلة) أي فانهم قالوا لا تجوز الشفاعة لاهل الكبائر بل هي مقصورة على الطائفتين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة الثواب (قوله وعندهم لما لم يحجز) أي العفو بدون الشفاعة عن الكبيرة سماعا أو عقلا لم يحجزوها فلا تثبت اذا فائدة لها على ذلك التقدير (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) أي ذنوبهم وهي تشمل الكبائر لما سبق من ان الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ومعنى الاستغفار للذنوب طلب غفرانها وهو المراد بالشفاعة (قوله يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة) على انها ليست لزيادة الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق اليأس لكنه انما يدل على ثبوت أصل الشفاعة ولا يفيد المتنازع وهو الشفاعة لاهل الكبائر كما أشار اليه بقوله في الجملة فلا يثبت المطلوب • ويمكن أن يوجه الزاميا بأن في اثبات أصل الشفاعة اثباتا للمطلوب لان الصفائر عندهم مكفرة باجتناب الكبائر • وحديث شفاعةي لاهل الكبائر من أمي أخرجه الترمذي من حديث أنس وصححه عبدالحق والبيهقي في الشعب وأخرجه ابو داود الطيالسي وابن ماجه من حديث جابر وصححه الحاكم ورواه الطبراني في الاوسط من حديث ابن عمر بلفظ كنا نمسك عن الاستغفار لاهل الكبائر حتى سمعنا نبينا صلى الله عليه وسلم يقول اني ادخرت شفاعةي لاهل الكبائر من أمي يوم القيامة (قوله والجواب الخ) تقريره اننا لانسلم دلالة ما ذكر من الآيتين وما كان مثلها على عموم الاشخاص لعدم ما يفيد ولان الخطاب في الاولى لقوم معينين وهم اليهود فلا يلزم أن لاتنعف الشفاعة غيرهم ولان الظالم على الاطلاق هو الكافر ولو سلم العموم وانه معتبر ببناء على ان الجمع المحلى باللام عام وان الظالم هو مرتكب المعصية وبناء على ان الضمير راجع الى النفس وهي التكررة في سياق النفي فيم أيضا لوقوعه أيضا في سياق النفي اول رجوعه الى العام لضمف احتمال عوده الى التكررة من حيث مفهومها الخصوص الثاني من انها خاصة بحسب الوضع وان عمومها عقلي لرومي لا يتعين معه رجوع الضمير اليها من حيث هي عامة كان قولك لارجل في الدار وانما هو على السطح لا يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للتكررة فوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيم أيضا لم يمد جدا

ليست لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقييح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكبائر (قوله ولا يقبل منها شفاعة) ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل أن يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلمها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص • واعتراض عليه بأن النفس نكرة في سياق النفي عامة والضمير راجع اليها فيم أيضا • ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للتكررة فوقوعه في سياق النفي كوقوعها فيه فيم أيضا لم يمد جدا

(قوله يجب تخصيصها بالكفار) ■ ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم (١٧٥) عموم الاشخاص ■ قلت المسلم هو

الدالة على العموم لا ارادته
(قوله فلا معنى للعفو)
عدم المعنى بالنسبة الى
صغيرة غير المجتنب عن
الكبيرة ممنوع والى صغيرة
المجتنب غير مقيد فتأمل
(قوله لانه باطل بالاجماع)
لان جزاء الايمان هو
الجنة والخروج عن الجنة
باطل بالاجماع فتعين
الخروج عن النار وفيه
منع ظاهر لجواز أن يراه
في خلال العذاب بالتخفيف
ونحوه (قوله ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات) مبني
هذا الاستدلال على ان
العمل الصالح لا يتناول
المتروك ثم انه لا يدل على
عدم خلود من لا عمل
له غير الايمان لكنه
يبطل مذهب الاعتزال
(قوله وقد جعل جزاء
الكفر) أي على الإطلاق
من غير تقييد بالشدة
ونحوها فلا يرد جواز
التفاوت بالشدة والضعف
حتى لا يزيد الجزاء على
الجنة وهذا الدليل الزامي
والاقتصر فيه تعالى في
ملكه لا بوصف بالظلم
(قوله مضرة خالصة)
قالوا لولا الخلوص لم

والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جماعين الادلة ■ ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة باءفوه عن الصغائر مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة
لزيادة الثواب ■ وكلاهما فاسد ■ أما الاول فلان التائب ومترك الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان
العذاب عندهم فلا معنى للعفو ■ وأما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية
(وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى (فمن يعمل
مثقال ذرة خيراً يره) ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم
يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى (وعد الله المؤمنين والمؤمنات
جنات تجري من تحتها الانهار) ولقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلاً) الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من أهل الجنة مع ما سبق من الادلة الفاطمة على
ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان ■ وأيضاً الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر
الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلاً ■ وذهبت
المعتزلة الى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المصوم
والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم والكافر
مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين ■ أحدهما أنه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة

الرجال على السطح وهو ما يقال ان الضمائر ونحوها يجوز أن تعود الى الموصوف بدون صفته
والمعروض مجرداً عن عارضه لانه بعد تسليم منشئه احتمال مخالف للظاهر المتبادر وعلى ما ذهب اليه
الأكثر من ان العبارة بعموم اللفظ الوارد على سبب خاص لا بخصوص سببه فلا نسلم ان عموم
الاشخاص يستلزم عموم الازمان والاحوال بل هو مطلق فيها على ما سبق ولو سلم لم يكن بد من
تخصيص هذه الآيات بالكفار جماعاً بين الادلة لان أعمال الدليلين ولو من وجه اولي من الفاء
احدهما مع خصوص تلك النصوص ■ وما يقال من ان التخصيص ينافي تسليم العموم في الاشخاص مردود
الأئمة على عدم اشتراطه وكذا ما يقال من ان التخصيص ينافي تسليم العموم في الاشخاص مردود
لان المسلم الشمول والتناول لا الارادة هذا ■ ويجوز أن يقال ان الآية الاولى تدل بظاهرها على
اتفاء ما ليس محل النزاع من الشفاعة العظمى لفصل القضاء والشفاعة لزيادة الدرجات فما هو
جوابهم في ذلك فهو جوابنا في الشفاعة لاحباب الكبائر (قوله لانه باطل بالاجماع) لان جزاء الايمان
كما نطق به النصوص الفاطمة من الكتاب والسنة المتواترة وأجمع عليه المسلمون انما هو الجنة
وهو لا يمكن أن يجازي بها قبل دخول النار ثم يدخلها لان داخل الجنة مخلد فيها بالاجماع (قوله ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبني هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك كترك
الزنا وشرب المسكر والا فلا صحة لوصف الزاني مثلاً بعمل جميع الصالحات فلا نتاوله الآية ثم
هو على ذلك التقدير يبطل مذهب الاعتزال وان لم يدل على عدم خلود من لم يعمل غير الايمان
(قوله أيضاً الخلود) هذا الدليل الزامي على مقتضى قاعدتهم من التحسين والتقييح والاقتصر فيه
تعالى في ملكه لا بوصف بالظلم وعدم العدل (قوله وقد جعل جزاء الكفر) أي مطلقاً من غير
تقييد بشدة او ضعف فلا يرد جواز التفاوت بين جزاء الكافر والكبائر

ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد أيضاً لكنه غير مفيد هنا

دائمة فينا في استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة * والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وإنما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم بدخله الجنة. الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) وقوله تعالى (ومن يمس الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها) وقوله تعالى (من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) * والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا كافراً وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به الخطيئة وشملت من كل جانب * ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد * ولو سلم فعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر (والإيمان) في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر وقبوله وجعله صادقا لإفصال من الامن كأن حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام

(قوله والجواب منع قيد الدوام) وحينئذ لا يتناهي الثواب والعقاب بان يعاقب حيناً ثم يثاب * لا يقال اذا كانت المضرة والمنفعة منقطعة لم تكن خالصة * لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في الثواب والمعلوب العلم بذلك لاقطاع فلا يحصل الاول حزن ولا لثاني فرح على ان قيد الخلود من غير ما يتطرق اليه المنع ايضاً وما يمسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تفصل الا بالخلوص ضيف لجواز الانفصال لوجوه آخر لكن هذا المنع غير مفيد هنا (قوله لكونه مؤمناً) أي كما يشعر به تعليق الفعل بالوصف وترتيب الحكم عليه في قوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً) على حد قولهم أكرم العلماء لعلمهم (قوله وكذا من تعدى جميع الحدود) أي كما يفيد الجمع المضاف في قوله تعالى (ويتعد حدوده) (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) يريد ان الخلود وان شاع استعماله في التأييد كقوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) حق قبل انه الحقيقة لذلك ولانه يؤكد بلفظ التأكيدي وتأكيدي الشيء تقوية لدلوله لكنه قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كقولهم سجن مخلد ووقف مخلد فيجب حمل هذه النصوص عليه جمعاً بين الأدلة * على ان الاولى ان يجعل الخلود حقيقة في مطلق المكث الطويل سواء كان معه دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق النفاق احتراز عن لزوم الجواز أو الاشتراك (قوله وجعله) أي الحكم أو الخبر (صادقاً) بالاعتراف بالصدق واعتقاد المطابقة للواقع فالنصديق في التحقيق راجع الى أخذ الشيء صادقاً وله تعلقات باعتبارات مختلفة بكل ما يوصف بالصدق من التكلم والكلام والحكم كما يقال آمنت بالله أي بانه واحد متصف بما يليق منزعه عما لا يليق وآمنت برسوله أي بانه مبعوث صادق فيما جاء به وبإيمانه أي بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون وبكتابه وكتابه أي بانها منزلة صادقة فيما تضمنته من الاحكام (قوله كأن حقيقة آمن به) لفظة كأن هنا هي أخت ليت لا صار كما توهم والمراد ان المعنى الاصل للإيمان وهو التعمدية ملاحظ في التصديق المذكور فكان معنى قولك آمنت بكذا في الحقيقة جملة آمن من التكذيب كما ان معنى قولك آمنت زيداً آمنة آمن * قال في شرح المقاصد الإيمان إفعال من الامن الصبرورة أو التعمدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا أمن من ان يكون مكذباً أو جمل للمغير آمن من التكذيب والمخالفة (قوله بتعمدي باللام) أي لا اعتبار بمعنى الاذعان والقبول

(قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار معنى الدوام بالاجماع بل يجوز من ضروريات الدين بخلاف خلود أهل الكبر

(قوله وما أنت بمؤمن لنا)
 الاولى أن يمثل بقوله تعالى (أنؤمن لك واتبعك الارذلون) لاحتمال أن تكون اللام في لنا لتقوية العمل لا للتعدي (قوله أن يقع في القلب نسبة الصدق الخ) أي تحصل فيه منسوبة الصدق (الى الخبر) وشبهته له من غير اذعان وقبول كما للسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له يقيناً خالياً عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) ان قلت يلزمه أن يندرج يقين السوفسطائي ونحوه في التصور وأنه باطل بالضرورة أو لا يختصر التفسير قلت له أن يجمع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائي • بقى هنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه بـكرويدن أمر قطعي وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقي يتم الظني بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم

(وما أنت بمؤمن لنا) أي بمصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث أي أن تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر أو الخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في أوائل علم الميزان العلم ما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل (قوله وما أنت بمؤمن لنا) كذا مثل به في شرح المقاصد أيضاً والاولى التمثيل بخوفه تعالى (فآمن له لوط) لاحتمال كون اللام في لنا ليست للتعدي بل لتقوية العامل لضعفه بفرعته (قوله وبالباء) أي لا اعتبار معنى الاقرار والاعتراف وعن الكشف ان الغالب في الاستعمال تعديته بـالباء اذا تعلق بالله وباللزم اذا تعلق بغيره (قوله الايمان ان تؤمن بالله) هو طرف من حديث جبرائيل أخرجه الشيخان والترمذي والنسائي (قوله على ما صرح به الامام الغزالي) قال في الاحياء والاسلام هو تسليم اما بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى بالايمان (قوله المسمى) هو خبر مبتدأ محذوف تقديره وبالجملة فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه (قوله وهو معنى التصديق) المراد ان التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بـكرويدن هو التصديق المنطقي وأنه لا يصح بت القول بان المتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي • وما يقال من أنه يلزم ان يكون اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي وبعض الكفار من قيل التصور دون التصديق • يقال عليه الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان فله ان يمنع عدم الاذعان للسوفسطائي وكون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وان كفرهم ليس من جهة الابهاء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام الى غير ذلك من الامارات مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به معها ^(١) • ثم يرد ان التصديق المنطقي يتم الظني بالاتفاق والمعنى الذي يعبر عنه بـكرويدن أمر قطعي ولذا يكفي في الايمان البالغ حد الجزم والاذعان الا أن يراد أنه مرادف للمعنى القطعي منه

(١) قال في شرح المقاصد • فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية وبعض الكفار يكون من قيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان • قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسهم لا على ما يفهمه كل ناسج وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بـكرويدن وأنه لا يصح حينئذ القول واطباق القوم على ان المتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط أمور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار وأما انه يلزم على تفسيره وتفسيره كون اليقين الحالي عن الاذعان والقبول تصوراً أو خروجاً عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير مصدقين وفي أن كفرهم ليس من جهة الابهاء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع التصديق بالعباد لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كالقاء المصحف في القاذورات انتهى (منه)

هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئاً من أمارات التكذيب والانكار كما لو فرضنا ان أحداً صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلم وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار فجعله كافرًا لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله تعالى) أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجبته به من عند الله تعالى اجمالاً وأنه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا تخط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً لا بحسب اللغة دون الشرع لاختلاله بالتوحيد واليه أشار بقوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) (والاقرار به) أي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلاً والاقرار قد يحتمله في حالة الاكراه *

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه) وقوله فجعله كافرًا إشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان التصديق للمقارن لآمرة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئاً من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي

(قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه الخ) قد يفهم منه ومن قوله ايضاً فجعله كافرًا ان كفره بالنسبة الى الظاهر وفي حق اجراء الاحكام عليه وهو مافي المواقف والمذكور في شرح المقاصد وغيره ان الايمان المنجي لا يقارن شيئاً من امارات التكذيب وان التصديق المقارن لشيء منها لا اعتداد به { قوله يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات } منها كفر الساجد للصنم والمعاند من الكفار قيل ومنها ان قوله تعالى { وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون } يدل على ان الايمان اللغوي غير الايمان الشرعي ضرورة ان الشرعي ينافي الاشراك * والجواب ان الايمان المذكور في الآية انما لم يعتبر لتخلف شرطه كما ذكر انتهى { قوله الايمان في الشرع } اعلم ان الايمان في ما شرع لم ينقل الى معنى آخر وراء معناه اللغوي أما أولاً فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وأما ثانياً فلانه كثير في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتج الى بيان ما يؤمن به فين وفصل بعض التفصيل * والمقصود انه في الشرع تصديق بالمعنى اللغوي بأمور مخصوصة وانه كان في اللغة لمطلق التصديق فنقل في الشرع الى التصديق بتلك الامور (قوله جميع ما علم بالضرورة) المراد به ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة ومن ليس له أهلية النظر والاستدلال كوحدة الباري ووجوب الصلاة وحرمة الخمر فيخرج ما ليس كذلك كالاكتفاءيات ومن ثم لا يكفر منكرها (قوله ولا تخط درجته) أي من حيث الخروج عن المهددة وبالنسبة الى الانصاف باصل الايمان كما سيصرح به * والاوضح مافي المواقف وغيره وسيأتي بيانه في الشرح ان الايمان تصديق الرسول فيما علم مجبته به ضرورة اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً * قال في شرح المقاصد ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالاً ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافرًا (قوله دون الشرع) أي لا اختلاف حقيقة التصديق لغة وشرعاً بل لاختلاله ببعض تلك الامور المحصورة (قوله أي باللسان) هو متعلق بالاقرار بين آتله وليس تفسيراً للضمير (قوله ركن لا يحتمل السقوط) الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي النبي فلا يرد ان أطفال

(قوله التصديق باق في القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) أى في حال النوم والغفلة (انما هو عن حصوله) فذلك الحال حال الذهول لا حال عدم (١٧٩) التصديق وأما حال الحضور

فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسماً الخ) ولذا يكفي الاقرار مرة في جميع العمر مع انه جزء من مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وأن يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركناً فإنه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة) لدلائلها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءاً منه وأما انه التصديق لاسائر ما في القلب فلا تفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا تقل والا لكان الخطاب بالايمان خطاباً بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل * ان قلت يحتمل أن يراد بالنصوص الايمان اللغوي * قلت لا نزاع ان الايمان من

قيل قد لا يستحق التصديق كما في حالة النوم والغفلة * قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جمل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الأئمة وغير الاسلام رحمهما الله * وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقض فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى (أولئك كتب في قلوبهم الايمان) وقال الله تعالى (وقلبه مطمئن بالايمان) وقال تعالى (ولما يدخل الايمان في قلوبكم) وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال عليه السلام لا سامة حين قتل من قال لا إله إلا الله هلا شقت قلبه * فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن أهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا يقتنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون

المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم (قوله التصديق باق في القلب) أورد عليه انه مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله مذهب بعض العلماء) روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال في شرح المقاصد وعليه كثير من المحققين (قوله وانما الاقرار شرط) هذا هو المشهور وعليه أكثر الأئمة من الأشعرية كالفاضي والاستاذ ومن الماتريدية وروى أيضاً عن أبي حنيفة رحمه الله وعن الصالح بن الراوندي من المعتزلة * قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاطهار على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لانعام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره قال والخلاف فيها اذا كان قادراً وترك التكلم لاعلى وجه الاباء اذ العاجز كالآخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق (قوله والنصوص معاضدة الخ) أي لانها تدل على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءاً منه لان محله اللسان وأما انه التصديق لاسائر ما في القلب فلا تفاق لما سبق من أن الايمان في اللغة التصديق وانه لم ينقل في الشرع الى معنى آخر واحتمال أن يراد في النصوص الايمان اللغوي وهو مطلق التصديق يرد بانه مجاز في كلام الشارع والاصل في الاطلاق الحقيقة * وحديث الهام ثبت قلبي على دينك أخرجه الترمذي وصححه عن أم سلمة والامام أحمد عن أنس مرفوعاً بلفظ يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك * وحديث هلا شقت قلبه أخرجه مسلم عن اسامة بن زيد بلفظ أفلا شقت عن قلبه وأخرجه ابن ماجه عن عمران بن حصين بلفظ هلا شقت عن بطنه فمات ما في قلبه (قوله فان قلت نعم الخ) حاصله انكم اذا أثبتتم عدم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق

المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شقت قلبه) * يرد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يثبت اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة

(قوله حق لو فرضنا الخ) رد (١٨٠) عليه أنه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى أنه المعتبر

بإيمانه من غير استفسار عما في قلبه * قلت لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن المتلفظ بكلمة صدقت به مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به ولهذا صح في الإيمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقال تعالى (قلت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمناً لغة ويجرى عليه أحكام الإيمان ظاهراً وأما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بالإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المتأفق فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان * وأيضاً الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه وقصد الإقرار باللسان ومنه منه مانع من خرس ونحوه فظهر أن ليس حقيقة الإيمان مجرد قلبي

باللسان كما هو مذهب الكرامية فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك لأسباب وقد تواتر أن الرسول وأصحابه كانوا يضعون بالكلمتين عن أيهما ولا يستفسرون عن تصديقه القلبي (قوله قلت لا خفاء الخ) فيه منع لما زعمه السائل من أن أهل اللغة لا يعرفون من التصديق إلا اللساني لا معارضة له كما زعم * وتقريره أنه لو فرض عدم وضع لفظ صدقت النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به لمعنى بل كان مهملًا أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصداقاً بحسب اللغة ضرورة قطعاً فالتصديق أما معنى هذه اللفظة أو هي لدلائلها على معناها وأياً ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من أهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف أنهم لا يعلمون إلا اللساني ولكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح في الإيمان عن بعض المقرين باللسان دون القلب كما في الآيتين فإنه أثبت فيهما التصديق اللساني ونفي الإيمان فعل أن المراد به إنما هو التصديق القلبي * وفي الجواب أيضاً حل ومعارضة لما نقل تواتره * تقرير الحل أن يقال لا نزاع في أن التصديق اللساني يسمى إيماناً لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في أنه يترتب عليه في الشرع أحكام الإيمان ظاهراً فإن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف اللساني فإنه مكشوف بلا سترة فينبط به الأحكام الدينية وأما النزاع فيما بين المكلف وبين الله تعالى أي في الإيمان الحقيقي الذي يترتب عليه الأحكام الأخروية * وتقرير المعارضة أن يقال ذلك المتواتر وأن دل على أن الإيمان مجرد الكلمتين فهو معارض بالإجماع على أن المتأفق كافر * على أن ما سبق من النصوص المعارضة كاف في رد ذلك السؤال هذا * ولا يذهب عليك أن الكرامية الذين أشبهوا هذا الكلام إلى الرد عليهم لا يزعمون أن الإيمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت حتى يلزمهم صدق اسم المؤمن في اللغة على ذلك الفرض بل لعنوان التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب أية ألفاظ كانت من غير أن يجعل التصديق جزءاً والحاصل أنه عندهم اسم للمفيد للمجموع (قوله فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان) أي بمجرد فعله فلا يرد على من اشترط معه معرفة القلب كالزقاني أو اشترط معه التصديق كالقطن (قوله وأيضاً الإجماع منعقد) هو رد آخر على الكرامية لأعلى المصنف لأن

في وضع الشرع واللغة فبطل ما قيل أنه إذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لا اعتبارها عند عدم المدلول إذ لا دخل في الأوضاع * نعم لا اعتبار لها في حق الأحكام عندهم أيضاً قالوا من أضر بالإنكار وأظهر الازعان يكون مؤمناً إلا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضر الازعان لم ينفع له الإقرار لم يستحق الجنة (قوله يسمى مؤمناً لغة) أي يطلق عليه لفظ المؤمن عند أهل اللسان واللغة لقيام دليل الإيمان فإن إمامة الأمور الخفية كافية في صحة إطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة كالفضبان والفرحان ونحوهما * وفي المواقف أن الإقرار يسمى إيماناً لغة وبفهم منه بحوثة سياق كلامه أنه حقيقة في الإقرار أيضاً لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم إلا أن يدعي وضع آخر (قوله لا يكفي في الإيمان فعل اللسان) * لا يقال لهم يعملون مواطاة القلب شرطاً * لا نأقول هذا مذهب الرقاني والقطن لا الكرامية

(الإقرار)

ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وأيضاً الإجماع منعقد الخ)

رد آخر على الكرامية لأعلى المصنف وموافقهم كما نوهم

الشهادة على ما زعمت الكرامية * ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان أشار الى نفي ذلك بقوله (فأما الاعمال) أى الطاعات (فهي تزايد في نفسها والايمان) في نفسه (لا يزيد ولا ينقص) فهنا مقامان (الاول) أن الاعمال غير داخله في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه * وقد ورد أيضاً جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن) مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) على ما مر مع القطع بأنه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا ينفي ان هذه الوجوه اثباتاً لوجوب حجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأي المعتزلة لاعلى مذهب من ذهب الى أنها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق (المقام الثاني) ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فدواء أئى بالطاعات

(قوله مع القطع بأن
العطف يقتضي المغايرة)
وأما عطف الجزء على
الكل كما في قوله تعالى
(تنزل الملائكة والروح)
فتأويل جملة خارجاً
باعتبار خطابي وكفى
بالظاهر حجة (قوله
لامتناع اشتراط الشيء
بنفسه) لان جزء الشرط
شرط أيضاً

الافرار عنه ركن لا يحتمل السقوط (قوله على ما زعمت الكرامية) قالوا من أضر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمناً الا انه يستحق الخلود في النار ومن أضر الايمان وأظهر الكفر لا يكون مؤمناً ومن أضر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والافرار لم يستحق الجنة (قوله ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء) كأن مراده جمهور مجموع الثلاثة ليوافق قوله في شرح المقاصد ^(١) انه مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والحنابلة عن مالك والشافعي والاوزاعي وقال البخاري كتبت عن ألف وثمانين رجلاً ليس فيهم الا صاحب حديث كلهم كانوا يقولون الايمان قول وعمل (قوله مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة) أى بحسب الاصل والحقيقة أما عطف الجزء على الكل نحو (تنزل الملائكة والروح) فباعتبار خطابي اقتضى أن يجعل ذلك الجزء كالاستقلال الخارج عن المعطوف عليه (قوله مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط) فلا تدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه والا لزم كون الاعمال شرطاً لنفسها لانها جزء من الايمان وجزء الشرط شرط (قوله على ما مر) أي من أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان (قوله وقد سبق تمسكات المعتزلة) أي في جعل الطاعات ركناً من حقيقة الايمان يخرج تاركها بتركها عنه عند شرح قوله والكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الايمان (قوله لا يزيد ولا ينقص) هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين والحنابلة عن الشافعي ^(٢) وكثير من

(١) قال في شرح المقاصد واذا تحققت لهؤلاء الفرق الثلاث يعني الرقاشي والقطان والكرامية كثير خلاف في المعنى فانما يرجع الى الاحكام انتهى (منه) (٢) قال في الارشاد اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً كما لا يفضل علم علماً ومن حمله على الطاعات سرا وعلنا وقدمال اليه القلائس فلا يبعد اطلاق القول بأنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعصية ونحن لا ننظر هذا انتهى (منه)

(قوله وهذا) أي كونه زائداً بزيادة ما يجب الإيمان به (لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام) كما في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (١٨٢) (قوله ولا خفاء في أن الإيمان التفصيلي أزيد) لتكثره بحسب تكثر

أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلاً والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله من أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص * وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام * وفيه نظر لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والإيمان واجب اجبالاً فيعلم اجبالاً وتفصيلاً فيعلم تفصيلاً ولا خفاء في أن الإيمان التفصيلي أزيد بل أكل وما ذكر من أن الاجمالي لا يخط عن درجته كما مر فانه هو في الانصاف باصل الإيمان * وقيل أن الثبات والدوام على الإيمان بزيادة عليه في كل ساعة * وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال * وفيه نظر لأن حصول التل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلاً * وقيل المراد بزيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى أن الأعمال من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل أن

متعلقاته من حيث أنها يجب الإيمان بها وأن لم تكثر من حيث ذواتها فأقل (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشيء لأن كون الدوام عبادة غير كونه إيماناً فإن الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لأن حصول المثل الخ) قد يدفع بأن المراد بزيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الأعمال من الإيمان) فرضاً كان أو نفلاً كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الحيار المهداني أو فرضاً فقط كما هو مذهب الحياتين وأكثر معتزلة بصرة * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان * قلت النوافل بما يقع جزأ من الإيمان

العلماء أنه يقبل الزيادة والنقصان وهو مذهب الاشعرية والمعتزلة وهو ظاهر الكتاب والسنة وقال الامام الرازي وكثير من المتكلمين انه بحث لفظي متفرع على تفسير الإيمان فان قلنا هو التصديق فلا تفاوت وان قلنا هو الأعمال إما وحدها أو مع التصديق فتفاوت وستأتي الإشارة الى هذا في الشرح (قوله والآيات الدالة الخ) أي كقوله تعالى (زادهم إيماناً) ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم * ويزداد الذين آمنوا إيماناً * وما زادهم الا إيماناً ونسأماً) (قوله ولا خفاء في أن الإيمان التفصيلي أزيد) أي لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انه يجب الإيمان بها على التفصيل وان لم تكن متكررة بحسب ذواتها لما سبق من أن الإيمان هو التصديق بالجميع (قوله وحاصله أنه يزيد الخ) قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عدها باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى إياه من غمارة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات فيثبت له أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون إيمانه أكثر انتهى ومنه يتبين سقوط ما يتوهم من أن حاصله هو أن الدوام على العبادة عبادة أخرى ووجه سقوطه أن كون الدوام عبادة غير كونه إيماناً فإن الدوام على التصديق غير التصديق والكلام في زيادة الإيمان (قوله وفيه نظر) دفعه في شرح المقاصد بان المراد بزيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب الى أن الأعمال من الإيمان) أي مع التصديق كما هو المشهور ومذهب السلف أو وحدها فرضاً كانت أو نفلاً كما هو مذهب الخوارج وأبي الهزبل وعبد الحيار أو فرضاً فقط كما هو مذهب أبي علي وأبي هاشم وأكثر المعتزلة البصرية * فان قيل على تقدير كونه اسماً للأعمال أولى بأن لا يحتل الزيادة والنقصان لانه لمرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا إيمان دونه ليكون ناقصاً * أجيب بأنه انما يرد على من يقول بانتفاء الإيمان بانتفاء شيء من الأعمال أو التروك كما هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا أن الزيادة والنقصان على هذا انما هي في حال

لأما يشرع جزأ وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضاً فيقع جزأ من غير أن يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلاة * وأيضاً قد ينقص بعض أنواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء أو بعض أفرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن أن لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل أن يجب عليه

(الإيمان)

هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان * وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تفاوت قوة وضعفاً للقطع بأن تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي * بقي هنا بحث آخر وهو ان بعض القدريه ذهب الى ان الايمان هو المعرفة وأطبق علماءنا على فساد لان أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً وانما كان ينكر عناداً واستكباراً قال الله تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويحمل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصديق الى الخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكج تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئين وشككنا في انها بالاثبات أو بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع * نعم نحصيل تلك الكيفيات يكون

شيء وبه يعلم أن الايمان
عند المعتزلة طاعة لا تخرج
عنها طاعة أو واجب
كذلك فتدبر

الايمان لافي أصله وقد يجاب أيضا عن الآخرين بان العبادات منها ما يقع جزؤه ولا يشترع جزأ فبتأني زيادة الايمان وتقضاه باعتباره وذلك كالنوافل يسرها وبعض الفرائض نحو زيادة القراءة والقيام في الصلاة * على ان من الفرائض ما يثني وجوبه كالزكاة عن الفقير أو بنية قص أفراده بحسب قصر العمر فيفضله أعمال المزي والاطول عمراً وبهذا يعلم أن الايمان عند المعتزلة طاعة لا تخرج عنها طاعة أو واجب لا يخرج عنه واجب (قوله وقال بعض المحققين) * قال في المواظف الحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات قوة وضعفاً * فان قيل قولكم الواجب اليقين لا يتفاوت والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض * قلنا لا نسلم ذلك لانه يقتضي أن يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا لقول ابراهيم الخليل ولكن ليطمئن قلبي وفي شرح المقاصد ما يوافقه وأجاب عن قولهم الواجب اليقين فلا يتفاوت بان اليقين من باب العلم والمعرفة وهو غير التصديق قال ولو سلم انه التصديق وأن المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من أجلي البديهيات الى أخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والحقاء غير مسلم بل عند حصول الجزم وزوال التردد التفاوت باق بحاله وعلى هذا مشى النووي في شرح مسلم فقال انه الاظهر ولهذا قال البخاري في صحيحه قال ابن مليكة أدركت ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول انه على ايمان جبرائيل وميكائيل (قوله وهذا ما ذكره بعض المحققين) المراد به صدر الشريعة وحاصل ما ذهب اليه ان التصديق أمر اختياري هو نسبة الصديق الى الخبر اختياراً قال الشارح ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل الانسان لا يفهم من نسبة الصديق الي المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يبرر عنه بالفارسية بكرويدن

(قوله وبهذا الاعتبار) أي باعتبار التحصيل فإن التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل وأما جعل التكليف بالإيمان تكليفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعاً وقوله تعالى (آمنوا بالله) * والحق أن النظري مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولهذا قد يمتد نقيضه عند الفعلة عن النظر الذي هو واسطة (١٨٤) التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف اقله ولا تكني المعرفة

بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان وكأن هذا هو المراد بكونه كسبياً اختيارياً ولا تكني المعرفة في حصول التصديق لأنها قد تكون بدون ذلك * نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يبر عنه بالفارسية بكر ويدن وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المتكبرين المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والإيمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والافتقار بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على مامر ويؤيده قوله تعالى (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من

فن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه الصلاة والسلام بفتنة يكون مكلفاً بتحصيل ذلك اختياراً حينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقاً عنده * فان قلت يلزم أن تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصوراً عنده * قلت التصديق الإيماني عنده نوع من التصديق الميزاني وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والافتقار للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء

تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى انتهى وهو يحصل المذكور هنا (قوله وبهذا الاعتبار) هو اشارة الى دفع سؤال تقريره ان التصديق يكون حينئذ من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالإيمان وتقرير الدفع ان الامر به باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وبالجملة كل نظري مقدور ولو بالواسطة بحسب التحصيل (قوله وكأن هذا هو المراد) أي مراد من جعل الإيمان أمراً اختيارياً كالبعض السابق وحاصل مذهبه على هذا التوجيه ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بمباشرة أسبابه والمعرفة أعم فتكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقاً عنده (قوله لأنها قد تكون بدون ذلك) أي كما لمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعني ان الاسلام هو الخضوع والافتقار للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيلزم الاتحاد المطلوب (قوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا الآية) تقريره أن كلمة غير في هذه الآية ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط بيتا غير بيت من المسلمين لانه كذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهله فيجب أن يفهم المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب أن نجد الإيمان بالاسلام وهو المطلوب ولا يعترض بأنه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول ولا يتوقف على اتحاد المفهوم لما سيأتي من أن المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة أيضا بل يصح مع كون المؤمن أعم كقولك أخرجت العلماء

به النبي عليه السلام فيرادف الإيمان والتزادف يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده) أي الاتحاد قوله (قلم) تعالى (فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) أي لم نجد في قرية لوط أحدا من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين واما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلائم كلمة من * واعتراض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً فإن قبل منه) والإيمان يقبل من طاله * ويرد عليه أنه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل أن يكون الاسلام أعم فاذا قلت من يتبع غير العلم الشرعي فقد سها لست تحكم بسهو من يتبنى علم الكلام

(قوله وبالجملة الخ) تصوير للمدعى يعني أن المراد بالوحدة عدم تحصيل (١٨٥) أحدهما عن الآخر وهو أهم من

الترادف والتساوي وثبت
بكل منهما (قوله فيما
أخبر به من أوامره)
أي فيما أرسل ولك أن
تقول الأمر بالشيء يتضمن
الاخبار عن وجوبه مثلا
(قوله والاسلام هو الخضوع
والانقياد لالوهيته تعالى)
فهو تصديق خاص بأن
الله تعالى حق وذات يستلزم
التصديق بسائر أحكامه
فبينهما قايير ظاهر (قوله
وهو في الآية بمعنى الانقياد
الظاهر) والاولى أن يقال
قولهم أسلفنا لا يستلزم
تحقق مدلوله ولذا يصح
أن يقال ولكن قولوا
آمننا (قوله فان قيل قوله
عليه السلام الخ) هذا
معارضة في المقدمة كان
الاول معارضة في المطلوب
أعني الاتحاد وقد يقال
إذا اشترط في الشهادة
مواطاة القلب كما هو
الحق بدل الحديث على
أن الاسلام لا ينفك
عن التصديق فلا يرد
سؤال على المشايخ وليس
بشيء لان مراد المشايخ
عدم الاعتكاف من الطرفين
والتصديق لا يستلزم

المؤمنين * وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن
ولا نفي بوحدهما سوى هذا * وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا عدم تفايرهما بمعنى أنه لا ينفك
أحدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من أن الايمان هو تصديق
الله تعالى فيما أخبر به من أوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته تعالى وهذا لا يتحقق
الا بقبول الامر والنهي فالايان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتفايران ومن أثبت التباير قال له
ما حكم من آمن ولم يعلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر منهما
والاظهر بطلان قوله * فان قيل قوله تعالى (قالت الاصراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
أسلفنا) صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان * قلنا المراد به ان الاسلام المعبر في الشرع
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ
بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان * فان قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا إله
الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القايي * قلنا المراد ان ثمرات الاسلام
وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله
أعلم قال شهادة أن لا إله الا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان

فلم أترك الا بعض النجاة لكان شيا (قوله وبالجملة) هو تصوير وتحرير للمدعى يعني أن ليس مراد
القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التفاير حقيقة الترادف بل عدم التفاير بمعنى الاعتكاف
أي عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر وبه يظهر أن لاذراع في المسئلة فان الاشاعة لا يجوزون
الاعتكاف بينهما (قوله لما ذكر في الكفاية) وفي التبصرة أيضا الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة
وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قال لان الايمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية
الله تعالى وأنه له الخلق والامر لاشريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى
بالعبودية له من غير شرك فخلاصا من طريق المراد منهما على واحد من قال لو كان الاسمان متفايرين
لتصور وجود أحدهما بدون الآخر وتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن وهو باطل قطعا
(قوله فيما أخبر به من أوامره ونواهيه) المراد فيما أرسل للاخبار به وتبليغه من أوامره
ونواهيه ويجوز أن يقال أطلق لفظ الاخبار على الاوامر والنواهي لان الامر بالشيء يتضمن الاخبار
عن وجوبه أو نفيه والنهي عنه يتضمن الاخبار عن تحريمه أو كراهيته (قوله هو الانقياد والخضوع
لالوهيته) أي بالاعتراف والتصديق بان الله هو الحق وهو وان لم يستلزم التصديق بسائر
الاحكام المعلومة من الدين ضرورة لكنه لا يعتمد به الا بقبول ذلك والاذعان له وهو حقيقة
الايمان فلا تفاير بينهما (قوله فان قيل الخ) هذا السؤال معارضة في المطلوب أعني الاتحاد كان السؤال
الذي بعده معارضة في المقدمة الثالثة ان الاسلام قبول الاحكام والاذعان * وحديث الاسلام أن
تشهد أخرجه الشيخان وغيرهما * وحديث أتدرون ما الايمان أخرجه أيضا من رواية ابن عباس
رضي الله عنهما * وحديث الايمان بضع وسبعون أخرجه مسلم والاربعة وهو في البخاري أيضا لكن
بلفظ بضع وستون ثم البضع بكسر الباء على المشهور وبفتحها على القليل ما بين الثلاثة والعشرة

وأن تعطوا من المغم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق (وإذا وجد من العبد التصديق والافقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا) لتحقيق الإيمان له (ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله) لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة وإن كان للتأدب واحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال أو للتبرك بذكر الله تعالى أو التبري عن تركية نفسه والاعجاب بمجائه فالأولى تركه لما أنه يوم بالشك في الآن ولهذا قال ولا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لانه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز * كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا شاب أن شاء الله لأن الشاب ليس من الأفعال المكتسبة ولا بما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا بما يحصل به تركية النفس والاعجاب بل مثل قولك أنا زاهد متق أن شاء الله * وذهب بعض المحققين إلى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المثار إليه بقوله تعالى (أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) إنما هو في مشيئة الله تعالى * ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال أنا مؤمن أن شاء الله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى أن المؤمن السعيد من مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان وإن الكافر الشقي من مات على الكفر فهو ذاب الله

على الصحيح وقيل من ثلاثة إلى تسعة وقيل من اثنين إلى عشرة وقيل من واحد إلى تسعة (قوله حتى الصحابة والتابعين) أي حتى كثير منهم بل قد نقل عن أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ومن الفقهاء عن الشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين عن الأشعرية والكلابية ومن وافقهم (قوله وليس هذا الخ) هو جواب عما يقال أن لم يكن الإيمان ثابتا فهو كفر وإن كان ثابتا فهو هذيان بمثابة أن يقول الفائل أنا شاب أن شاء الله (قوله وذهب بعض المحققين) يوضح كلامه ما حكاه في شرح المقاصد من أن التصديق الإيماني المنوط به النجاة أمر قلبي خفي له معارضا خفية كثيرة من الهوى والشیطان والخذلان فالمرء وإن كان جازما بحصوله له لكن لا يأم أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم له بذلك قال وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الإجماع والتحويل على ما قاله إمام الحرمين من أن الإيمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه والإيمان الذي هو علم الفوز آية النجاة هو إيمان الموافقة أي الاتيان والحصول آخر الحياة وأول منازل الآخرة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الإيمان الناجز وبهذا يرتفع النزاع بين الفريقين كما سيأتي في الشرح (قوله لهم مغفرة وأجر عظيم) كذا فيما وقفت عليه من النسخ وهو تليق ونظم الآية إنما هو (لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم) أو (لهم مغفرة ورزق كريم) (قوله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر الخ) أي بمعنى أن ذلك هو المنجي والمهلك لا بمعنى أن إيمان الحال وسعادته ليس بإيمان وسعادة وكفره وشقاوته ليس بكفر وشقاوة ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أن من علم الله تعالى من السعادة المعبرة التي هي سعادة الموافقة فهو لا يتغير إلى شقاوة الموافقة وبالعكس

(قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه أن الإيمان المنوط به النجاة أمر خفي له معارضا خفية كثيرة من الهوى والشیطان فند الجزم بحصوله لا أمن من أن يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير علم بذلك * قال في شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الإجماع (قوله بناء على أن العبرة في الإيمان والكفر الخ) يعني أنه المنجي والمردى لا بمعنى أن إيمان الحال ليس بإيمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد في بطن أمه أن السعادة المضد بها لمن علم الله أنه يجتم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل إذا مات على الإيمان فيكون التصديق ركنا محتسبا السقوط

وان كان طول عمره على التصديق والطاعات على ما أشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس (وكان من الكافرين) وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه * أشار الى ابطال ذلك بقوله (والسعيد قد يشقي) بأن يرتد بعد الإيمان فموذ بالله (والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهذا من صفات الله تعالى) لما أن الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من أن القديم لا يكون محلا للحوادث * والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان أريد به ما يرتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بمحصله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الاول ومن فوض الى المشيئة أراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فقول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خلقيته ايزيح بها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) أي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى أن الارسال واجب لابعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا يمكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين * ثم أشار الى وقوع الارسال وقائده وطريق نبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد أرسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين)

(قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) أي ترجح جانب الوقوع وتخرجه عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قرنه وأمنه * ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الحقة في الترك فلا ترجيح * والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه

وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله تعالى انه يحتم له بالسعادة وكذا الشقاوة فلا يلزمهم أن يكون المشرك مؤمنا سعيداً بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط * وحديث السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه أخرجه البزار من حديث أبي هريرة قال ابن طاهر واسناده متصل ورواه مسلم في صحيحه * وقولاً على ابن مسعود بافظ الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره (قوله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح) التي ينظم بها أمر المعاش والمعاد هذا ما ذهب اليه جمع من المتكلمين بما وراء النهر قال الشارح وأنت خير بان في ترويح أمثال هذا المقال توسيع محال الاعتزال فان المعتزلة لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوي ان تركه لقبه محل بالحكمة فالحق ان البشة لطف من الله تعالى ورحمة بحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر اللطاف (قوله والبراهمة) كذا في البداية وغيرها وهو مخالف لما في شرح المقاصد من أن البراهمة لا ينكرون النبوة لاستحالتها بل لعدم الاحتياج اليها ^(١) (قوله ولا يمكن يستوي طرفاه) في التبصرة انه قول جميع متكلمي أهل الحديث سوي أبي الباس القلانسي (قوله ثم أشار الى وقوع الارسال الخ) بقوله وقد أرسل الله رسلا * وقائده بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين * وطريق نبوته بقوله وأيدهم بالمعجزات * وتعيين بعض من ثبت رسالته بقوله وأوهم آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم ثم

(١) عبارته المنكروون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جميع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزمه ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات الى آخر كلامه (منه)

بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفراً . وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلأنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة . أما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر . وأما اظهار المعجزة فلوجهين . أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغهم فجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع هالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجته وأعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الاثبات بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم علماً عادياً لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية . وثانيهما أنه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه أغنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحاداً كشجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة في كتاب السير . وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة واقdamه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاحوال بحيث لم نجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعناً ولا الى القدح فيه سبيلاً فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفترى عليه ثم يمهله ثلاثاً وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة . وثانيهما أنه ادعى ذلك الامر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع وأثم مكالم الاخلاق وأكل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين وأنه المبعوث الى كافة الناس

بقوله تعالى (أن أقرضه في التابوت) وأم عيسى كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك) قبل الامر كقوله تعالى (اسكن أنت وزوجك الجنة) والنهي كقوله (ولا تقربا هذه الشجرة) ويرد عليه ان الاجتهاد بالرسالة كان بعد تلك القصة بدليل قوله تعالى (فتوي* ثم اجتبه ربه فتاب عليه وهدى) ولأنه في الجنة ولا أمة له هناك كذا في المواضع وغيره (قوله لم يكن في زمنه نبي) أي فيكون الامر والهدى بواسطة تبليغ ذلك النبي (قوله وكذا بالسنة) روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري وحسنه مرفوعاً أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا نغر ويدي لواء الحمد ولا نغر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائي وروى الطبراني في الاوسط بسند لين فيه ابن طيبة عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله من أول الانبياء قال آدم قلت نبي كان قال نبي مكلم (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) ما سبق من الاستدلال هو الصمدية في اثبات النبوة والزام الحجية على المعاند والمجادل ومبناه على دعوى النبوة واظهار المعجزة إما مع تعيينها أو مع اجمالها والفرض من هذين الوجهين التقوية والتعيم وزيادة الظهانية وقوة الاستبصار ومبنى الاول منهما على انه مكمل بالفتح على وجه لا يوجد في غير النبي ومبنى الآخر على انه مكمل لغيره على ذلك الوجه أيضاً (قوله وانه المبعوث الى كافة الناس) أي لحديث الصحيحين وكان النبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة

(قوله لم يكن في زمنه نبي آخر) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحياً وفيه تأمل لانه قد أسرت أم موسى بلا واسطة بقوله تعالى (أن أقرضه في التابوت) وأم عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى (وهزي اليك بمجذع النخلة) والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وأمر آدم كذلك (قوله وقد يستدل أرباب البصائر الخ) مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التبيين أو الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي ومبنى الاستدلال الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه أيضاً وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة

بل الى الجن والانس ثبت أنه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى * فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده حينئذ لا يكون صلى الله عليه وسلم آخر الانبياء * قلنا نعم لكنه يتابع محمد صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ولا نصب أحكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح أنه صلى بالناس ويؤمنهم ويقتدى به المهدي لانه أفضل قامته أولى (وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روي أن النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف وأربعة وعشرون ألفا وفي رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا (والاولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدد أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد أقل من عددهم يعني أن خبر الواحد على تقدير اشتغاله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام وبمحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء وغير النبي من الانبياء بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله ولقوله تعالى (وما أرسلناك الا كافة للناس) * وقد يقال ان بعثة نوح عليه السلام كانت أيضا عامة لما أن الله تعالى قد أغرق بالطوفان جميع أهل الارض الا نوحا ومن معه وقد قال تعالى (وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا) ولم يكن في عهده رسول سواه * واجيب بأن المراد نفي العذاب قبل الارسال الذي تقوم به الحججة على المهلكين وان لم يكن ارسالا اليهم اذ لا فرق في ذلك بين انسان وانسان لكل منهما عقل يهتدى به الي ما فيه نفعه ويتعرف به ما فيه ضرره وبأن المبعوث الى قومه لم ينه عن دماء غيره الى الله وهو من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (قوله بل الى الجن والانس) في الاقتصار عليهما اشارة بخروج الملائكة وهو ما صرح به الحليسي والبيهقي في التفسير وحكي الامام الرازي والبرهان النسفي في تفسيرهما الاجماع عليه وذهب قوم الى خلافه لقوله تعالى (ليكون للعالمين نذرا) (قوله كما زعم بعض النصارى) أي وبعض اليهود كما في شرح المقاصد زعم منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون أهل الكتابين وهو مردود باحتياج الكل الى من يحدد أمر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلاف دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى (قوله لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم) وما ورد من انه يضع الجزية ولا يقبل الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم الى وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء حينئذ من شريعتنا * على انه محتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانها علقته كما في سقوط نصب مؤمنة القلوب (قوله على تقدير اشتغاله على جميع الشرائط) مثل العقل والاضط والمعدلة والاسلام وعدم الظن

(قوله لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم) وما روي من أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم الى وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء حينئذ من شريعتنا * على انه محتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانها علقته كما في سقوط نصب مؤمنة القلوب (قوله على تقدير اشتغاله على جميع الشرائط) مثل العقل والاضط والمعدلة والاسلام وعدم الظن

لايحتمل ازيادة ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) للخلاق لئلا تبطل قائمة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى أن الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمداً فبالاجماع واما سهواً فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعدد الكبائر عند الجمهور خلافاً للحشوية وانما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل واما سهواً فجوزه الاكثرين وأما الصفائر فيجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجباثي وأتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق الا ما يدل على الحصة كسرقه لقمة والتطيف بحجة لكن المحققين اشترطوا أن يذهبوا عليه فينبهوا عنه هذا كله بعد الوحي وأما قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم ففوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كهر الامهات والفجور والصفائر الدالة على الحصة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة

والاسلام والمعدالة وشرائط العمل من عدم المعارض وغيره (قوله هذا معنى النبوة والرسالة) قد سبق التنبيه على أن هذا اختيار الشارح وان المشهور قول الجمهور وهو ان النبوة أعم من الرسالة (قوله اما عمداً فبالاجماع) اذ لو جاز عليهم القول والافتراء فيما يبلغونه من الاحكام لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (قوله واما سهواً فعند الاكثرين) خلافاً للقاضي أبي بكر فانه جوز صدور الكذب عنهم فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الاحكام سهواً ونسياناً مصيراً منه الى عدم دخوله تحت التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له وعامد اليه واما ما كان من النسيان وفلمات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدالاتها . هكذا في المواقف وغيره . ومنه يعلم ان الاجماع انما هو في تعدد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه وان المراد بسائر الذنوب هو ما سوى الكذب فيه سواء كان كذباً في غيره أو مصيبة أخرى وهو مقتضى ما في شرح المقاصد (قوله بالاجماع) خالف في ذلك الارازقة من الخوارج فجوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر وقد نبه عليه في شرح المقاصد ولم يقيد به هنا (قوله وانما الخلاف الخ) قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصبة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم مستفاد من السمع وقالت المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد في القبح العقلي ووجوب رعاية الاصلح بمتنع ذلك عقلاً لان ظهور الكبائر عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبهم في أعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الاقبال لهم ويلزم منه افساد الخلاق وترك استصلاحهم . ورد بان الفساد في الظهور والكلام في الصدور (قوله فجوزه الاكثرين) المختار خلافه كما في شرح المواقف وغيره (قوله ويجوز سهواً بالاتفاق) كذا في المواقف أيضاً وفيه نظر فقد نقل عن الاستاذ أبي اسحاق والشهرستاني وعباس الميم وحكاه ابن برهان عن اتفاق المحققين أي من الاشعرية وغيرهم كالجاحظ والنظام والاصم والجعفر ابن بشر . والمهر بفتح فسكون أو بفتحين هو الزنا . والشيعة بكسر المعجمة وسكون التحتانية هم الذين شايعوا علياً وقالوا انه الامام الحق بالنص وان الامامة لا تخرج عنه ولا عن أولاده

(قوله اما عمداً فبالاجماع) أي الكذب عمداً فيما يتعلق بأمر الشرائع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعدد اليه وأما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ (قوله أو العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المانعة عن الاقبال وفيه فوات الاستصلاح والفرض من البعثة ويرد عليه ان الفساد في الظهور والكلام في الصدور

(قوله جوزوا اظهار الكفر تقية) اي خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في الهلكة * وردبانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولى الاوقات بالتقية (١٩٢) وقت الدعوة * وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن

قبل الوحي وبسبب لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية * اذا تقرر هذا فالتقل عن الانبياء عما يشعر بكذب أو مصيبة فاما كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق التواتر فضرر عن ظاهره ان أمكن والافحبول على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة (وأفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى (كنتم خير أمة) الآية ولا شك أن خيرية الامة بحسب كالم في الدين وذلك تابع لسكمال نبهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا فخر ضيف لانه لا يدل على كونه أفضل من آدم بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) (لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) (لا يوسفون بذكورة ولا أنوثة) اذ لم يرد بذلك قتل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تقييد وتقصير في حالهم * فان قيل أليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم * قلنا لا بل كان من الجن فسق عن أمر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنياً واحداً مضموراً بالعبادة فيها ينهم صح استثناءه منهم تفلها وأما هاروت وماروت فلاصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتغذيهما انما هو على وجه العاقبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكنا بمظان الناس ويمطمان السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها أمره ونهيه

نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور بعلام من الله تعالى (قوله فضرر عن ظاهره) اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر يجعل العام على ما عدا الخاص المقابل (قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ) فيه منع ظاهر لجواز ان تكون الخيرية بحسب سهولة إتيانهم ووفور عقلم وقوة إيمانهم وكثرة أعمالهم (قوله لانه لا يدل على كونه الخ) * قد يقال المراد باولاد آدم في العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه * وقد بوجه ايضا بأن في اولاده من هو افضل منه كروح أو ابراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا قد قيل بأن آدم عليه السلام هو الافضل اسكونه بالبشر والاولى

(قوله اظهار الكفر تقية) أي عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في الهلكة * ورد في المواضع بأنه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا ولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق أو عدمه * وقضه أيضا شارحه بدعوة ابراهيم وموسى في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك * وأنت خير بان الجواز لا ينافي بالعدم * على انه يجوز أن يتنى خوف الهلاك في بعض الصور بعلام من الله تعالى (قوله بحسب كالم في الدين) أي كما يشير اليه تمام الآية وهو قوله تعالى (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) * وحديث أنا سيد ولد آدم سبق تخريجه (قوله لانه لا يدل الخ) قد يقال المراد النوع الانساني كما هو المتعارف المتبادر والاولى التمسك بحديث الصحيحين أنا سيد الناس يوم القيامة أو بحديث الترمذي أنا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله وكان من الملائكة) والالم يتناوله الامر بالسجود فلم يكن فاسقا عن أمر ربه وقد يجاب بأن الامر للاعلى أمر للإدنى (قوله بدليل صحة استثنائه) اذا الاصل في الاستثناء الاتصال (قوله تفلها) أي استثناء طريق صحة اتصاله التفلب في المستثنى منه وحقيقة المعنى واذا قلنا لجامعة منهم ابليس (قوله بل في اعتقاده) أي اعتقاد انه مأذون فيه من قبل الله تعالى لا في اعتقاد صحته فانه حق لأمرية فيه (قوله والعمل به) أي بناء على انه يتضمن الكفر اذ لا يؤثر بدونه فان أمكن

ان يستدل بقوله عليه السلام انا أكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثنائه) اذا الاصل في الاستثناء (سحر) هو الاتصال * وايضا لو لم يندرج في الملائكة لم يتناوله أمرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن أمر ربه * وقد يجاب بأن أمر الاعلى يتضمن أمر الادنى بلاصرية (قوله صح استثناءه منهم تفلها) فينذ يكون الامر بالسجدة لجامعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تفلها

ووعده ووعده) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله تعالى فيه أكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها (والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في البقعة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من الصلى حق) اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يدعى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتمام على السموات جائز والاجسام ممتالة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على المكنات كلها * فقوله في البقعة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روى عن معاوية رضي الله عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى (وما جعلنا الرؤيا التي

(قوله وهو واحد) اي الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري ولاك ان تقول كلها كلام الله تعالى اي دال عليه فعنى الوحدة ظاهر والاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله اي ثابت بالخبر المشهور) يفهم منه ان المعراج الى السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او غيرها

سحر لا يتضمنه لم يكن كفرا قال الشيخ أبو منصور القول بان السحر كفر على الاطلاق خطأ بل فيه تفصيل فان كان في ذلك رد مالزم من شرائط الايمان فهو كفر والا فلا (قوله وهو واحد) أي من حيث انه كلام الله تعالى لانه صفته الازلية التي لا تكثر لها في نفسها وبحسب ذاتها وان تعدد وتفاوت من حيث خصوصيات النظم المقروء فكان نظم الانجيل غير نظم التوراة مثلا وكان القرآن أفضل مما سواه (قوله لا يتصور فيه تفضيل) أي من حيث هو كلام الله تعالى لانه واحد من تلك الحثية وان تفاوت المقروء باعتبار قراءته فكان بعضه أفضل تلاوة لاشتماله على صفة قاضية مثل كونه أنفع كسورة العصر فان فيها الحث على الايمان والعمل الصالح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك أو ذكر الله فيه أكثر كسورة الاخلاص بالقياس الى ما ليس كذلك كسورة ابي لهب هذا ما ذهب اليه جماعة واختاره الامام النووي وغيره والمنقول عن الشيخ أبي الحسن والقاضي أبي بكر خلافة وانه لا يقال في كلام الله ان بعضا منه أفضل من بعض وكانه طرد المنع في النظم دفعا لايهام التفاضل في النفس كما مررد المنع من القول بانه مخلوق خشية ايهام خلق النفس (قوله كما ورد في الحديث) أي كما أخرج البخاري وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يبي سعيد ابن الملقى لا علمك أعظم سورة في القرآن ثم فسرهاب سورة الحمد لله رب العالمين (قوله وبعض أحكامها) ذهب بعضهم الى أنه تعالى نسخ جميعها وان ما ثبت لنا من الاحكام التي وافقت ما كان فيها فبشرع جديد مختص بنا * قيل والاول هو الصحيح (قوله بالخبر المشهور) يفهم منه ان الثابت بالآحاد انما هو خصوصيات ما آل اليه عروجه من السماء الى الجنة أو العرش أو غيرها وان معراجه من السماء الى ما شاء الله تعالى مشهور ايضا (قوله والاجسام ممتالة) أي فيجوز الخرق على السماء كالارض (قوله على ما روى عن معاوية) قال في شرح المقاصد وانت خير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال الكبار من الصحابة واجماع القرون اللاحقة (قوله وروى عن عائشة) ضعف الاحتجاج به بانها لم تحدث به عن مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسراء زوجة ولا في سن من يضبط لانها كانت وقت الهجرة بنت ثمان

(قوله واجب بان المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بأن المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر وقبل هي رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سها رؤيا علي قول (١٩٤) المبكذين نحو قوله تعالى (ابن شركاؤى) (قوله والمعنى ما فقد جسده)

أرىناك الاقنة للناس) * واجب بأن المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع الروح وكان المراج للروح والجسد جميعا * وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك * وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب * وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف أقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد * ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات الجنب عن المعاصي المعرض عن الانهياك في اللذات والشهوات وكراماته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة * والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصاً الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحاداً وايضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز * ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة الى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة

سنين والمراج قبل الهجرة بخمس على المرحج (قوله واجب بان المراد الرؤيا بالعين) كما نقل عن جمهور المفسرين * على انه قد ذهب ابن عباس الى انها رؤيا انه سيدخل مكة عام الحديبية * وفيه ان الآية مكية الا ان يقال رآها بمكة وحكاها حينئذ وقيل المراد رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر لقوله تعالى (اذ يريكم الله في منامك قليلاً) ولما روى انه لما ورد مائه قال لكأني أنظر الى مصارع القوم هذا مصرع فلان هذا مصرع فلان وقيل غير ذلك (قوله لايئنه) قد سبق ان مذهب الشيخ الاشعري انه رآه بعينه وهو الصحيح لجزم ابن عباس وغيره به ومثله لا يقال من قبل الرأي ولانه يمكن دلت الظواهر على وقوعه (قوله حسب ما يمكن) هو محرك السين وقد تسكن * ومن قبله بكسر القاف وفتح الموحدة (قوله يكون استدراجا) اى ان وقع على وفق مراده والا يسمى اهانة كما روى ان مسيلة دعا لاعور ان تصح عينه الدوراء فعدي وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصهم من الحن والمكاره وتسمى معونة كما في شرح المقاصد فالخوارق ستة معجزة وارهاس وكرامة ومعونة واستدراج واهانة ووجه الضبط ظاهر (قوله وايضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم) اى من حيث نص فيه على انها حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب ونساقط عليها الرطب من نخلة يابسة (ومن صاحب سليمان) لقوله تعالى (قال الذى عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك) وجعل هذه الامور

والاولى ان يجاب بأن المراج كان مكرراً مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) انوافق غرضه والايحى اهانة كما روى ان مسيلة الكتاب دعا لاعور ان تصير عينه الدوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصهم من الحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة * وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاس والاستدراج (قوله وايضاً الكتاب ناطق الخ) ان قبل الاول اراهاس لنبوة عيسى عليه السلام أو معجزة لتركيا عليه السلام والثاني معجزة سليمان عليه السلام قلنا نحن لا ندعى الا ظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته اراهاساً أو معجزة لنبى هو من أمته وسياق الآيات

يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لتركيا علم بذلك والا لماسأل بقوله (معجزات) (أنى لك هذا) كذا في شرح المقاصد * وفيه بحث لان الخوارق الارهاسية ليست من محل النزاع والا فالنزع لفظي ولا يخفى فساد * (أنى لك هذا)

على ان سؤال زكريا يحفل
 أن يكون امتحاناً للمعرفة مريم
 (قوله بينا رجل يسوق
 الخ) اعلم ان بينا بألف
 الاشباع وبيننا بما الزيدة
 من الظروف الزمانية
 اللازمة الاضافة الى الجملة
 الاسمية وفيها معنى المجازاة
 فلا بد لها من جواب فان
 تجردا عن كلتي المفاجأة
 فهو العامل والا فاعامل
 معنى المفاجأة في تلك
 الكلمتين (قوله فقال
 الناس) أي عند حكاية النبي
 عليه السلام هذه القصة
 التي سمعها من الملك قال
 الناس متعجباً (بقرة تكلم)
 أي تنكلم خذف احدى
 التاءين فقال عليه السلام
 (آمنت بهذا) أي صدقت
 الملك فيما سمعت منه من
 تكلم البقرة (قوله أشار
 الى الجواب بقوله الخ)
 حاصله ان الاشتباه عند
 ادعائه الرسالة لنفسه وهو
 مستحيل منه لانه متدين
 مقر رسالة رسوله وعند
 عدم الادعاء لا اشتباه لانه
 كرامة له ومعجزة لرسوله
 وقد سبق في صدر الكتاب
 ان عد الكرامة معجزة
 انما هو بطريق التشبيه
 لاشتراكهما في الدلالة على
 حقيقة دعوى النبوة فذكر

جداً فقال (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة)
 كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بمرش بلقيس قبل ارتداد
 الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة) كما في حق مريم فانه
 قال تعالى (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من
 عند الله) (والنهي على الماء) كما نقل عن كثير من الاولياء (وفي الهواء) كما نقل عن جعفر بن
 ابى طالب ولقمان المرخسي وغيرهما (وكلام الجواد والعجاء) أما كلام الجواد فكما روى انه كان
 بين يدي سليمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصة فسبحت وسمعا تسيدهما وأما كلام العجاء فتكلم
 السكب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل
 عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت إني لم أخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم
 فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا) واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الاعداء أو غير ذلك
 من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بها واندحى انه قال لا مير
 جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع
 بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكبريان النبل بكتاب عمر رضي
 الله عنه وأشال هذا أكثر من أن نحصى * ولما استدلت المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بأنه لو جاز
 ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشبهته بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي * أشار الى الجواب
 بقوله (ويكون ذلك) أي ظهور خوارق العادات من الاولياء أو الولي الذي هو من آحاد الامة
 (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها) أي بتلك الكرامة
 (انه ولي ولن يكن وليا الا وان يكون محمداً) أي مصداقاً للحق (في ديانته وديانته الاقرار باللسان
 والتصديق بالقلب برسالة رسوله مع الطاعة له) في أوامره ونواهي حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال
 بنفسه وعدم المتابعة لم يكن ولياً ولم يظهر ذلك على يده * والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو
 بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد أمته وبالنسبة الى الولي

معجزات لزكريا وسليمان عليهما السلام أو الاولى ارهاصا لميسى مما لا يقدم عليه منصف كما في شرح
 المواقف في قصة مريم (قوله آصف) هو كهاجر وزنا وابن برخيا هو بفتح الموحدة وسكون
 الراء وكسر الحاء المعجمة وقبل الالف ياء تحتية (قوله كما نقل عن كثير من الاولياء) منهم الملا بن
 الحضري كما رواه الطبراني في الاوسط عن ابى هريرة (قوله كما نقل عن جعفر) لم ينقل عنه ذلك
 في الدنيا والظاهر انه وهم نشأ عن تسميته بعد موته بالطيار وسبب التسمية انه لما قاتل الروم في
 غزوة موة فقطعت يده وقتل أبده الله تعالى بيديه جناحين يطير بهما في الجنة (قصة) تسبيح
 القصعة اخرجها البيهقي في دلائل النبوة (وقصة) تكلم البقرة اخرجها الشيخان وغيرهما من حديث
 ابى هريرة (وقصة) نداء عمر اخرجها البيهقي في الدلائل وابن مردويه وغيرهما (وقصة) شرب خالد السم
 اخرجها ابو يعلى الموصلي من اوجه وذكرها ايضا اصحاب الفتوح كالسكاكي في سيرته (وقصة)
 جريان النبل اخرجها الامام محمد بن عبد الحكم في فتوح مصر والملا عمر بن محمد بن الحضرة في
 سيرته (قوله أشار الى الجواب) حاصله ان لا اشتباه لان ذلك الخارق لم يقترب بدعوى الرسالة

(قوله والاحسن أن يقال بعد (١٩٦) الانبياء) قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين

كرامة حلوه عن دعوي نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي صلى الله عليه وسلم لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي (وأفضل البشر بعد نبينا) والاحسن أن يقال بعد الانبياء ولكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا في ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا صلى الله عليه وسلم انتقض بعيسى عليه السلام اذ لو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق رضي الله عنه) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تعلم وفي المراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق رضي الله عنه) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه أم كلثوم ولما ماتت قال النبي عليه السلام لو كان عندي نائمة لزوجتها (ثم علي المرتضى رضي الله عنه) من عباد الله تعالى وخلص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجائنين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال أو يكون التوقف فيه محلا بشي من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختتين * والانصاف انه ان أريد بالافضلية كثرة الثواب

فهو كرامة لاولى ومعجزة لنبيه وأما الاشتباه عند الاقتران بها وهو مستحيل منه لانه متدين مقر برسالة رسوله (قوله بخلاف الولي) فانه قد لا يعلم انه ولي وقد لا يقصد الاظهار ولا يقطع بموجب الكرامة بل ربما يخاف على نفسه من أن يكون ذلك استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) قد يقال ان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحق سائر الانبياء فيخرج عيسى وغيره فلا تقص ويدخل من وجد في عصره صلى الله عليه وسلم أو بعد موته أو قبله من سائر الامم السابقة فلا قصور * ثم الدليل على انه أفضل ممن ذكر مارواه الدارقطني وغيره من حديث أبي الدرداء يرفعه ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر (قوله ولكنه أراد البعدية الزمانية) فيه قصور عن افادة التفضيل على سائر الامم مع ما يرد على أقسامه فالاولي اتمل على ما سبق (قوله لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم) أي صراحة وان لم يصرح بالصحابة أفضل منهم ولذا قال سابقا والاحسن فتأمل (قوله ثم عثمان) هذا مذهب أهل السنة كالشافعي وأحمد ونقله القاضي عياض عن كافة أئمة الحديث والفقهاء وكثير من المتكلمين وبه قال الاشعري والقاضي أبو بكر ويدل له مارواه البخاري وأبو داود والترمذي عن ابن عمر كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نمدل بأبي بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم ترك أصحاب النبي لا نفاضل بينهم وذهب أهل السنة من أهل الكوفة كما حكاه الخطابي الى تفضيل علي وطائفة الى التوقف فيما بينهما (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة (قوله وكان السلف كانوا متوقفين) أي لا يقطعون بتفضيل عثمان كما قطعوا بتفضيل أبي بكر وعمر (قوله ومحبة الختتين) هما عثمان وعلي

والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر رضي الله عنه ومثل هذا السوق لا نبات أفضلية المذكور به يظهر أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه أفضل من سائر الامم أيضا (قوله أراد البعدية الزمانية) * يرد عليه انه ان أريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام وان أريد بعد نبينا بني أن يخص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس والحضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى أن أربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الحضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) أي صراحة والا فالصحابة أفضل منهم والافضل من الافضل أفضل ولذا قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) أي أكثر أهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل علي عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما

(قوله فلتوقف جهة) لان
قرب الدرجة وكثرة الثواب
أمر لا يعلم الا باخبار من الله
تعالى ورسوله عليه السلام
والاخبار متعارضة وأما
كثرة الفضائل فما يعلم
بنتج الاحوال وقد تواتر
في حق علي رضي الله تعالى
عنه ما يدل على جود مناقبه
ووفور فضائله واتصافه
بالكمالات واختصاصه
بالكرامات (قوله قد
اجتمعوا يوم توفي) بضم
الناء على صيغة المجهول
والمشهور ان أبا بكر رضي
الله تعالى عنه خطب حين
وفاته عليه السلام وقال
لا بد لهذا الدين ممن
يقوم به فقالوا نعم لكن
ننظر في هذا الامر وبكروا
الى سقيفة بني ساعدة أي أتوا
بكرة (قوله بل عن خطأ
في الاجتهاد) فان معاوية
وأحزابه بنوا عن طاعته
مع اعترافهم بأنه أفضل
أهل زمانه وأنه الاحق
بالامامة منه بشبهة هي ترك
القصاص عن قتلة عثمان
رضي الله تعالى عنه

فلتوقف جهة وان أريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا (و خلافتهم) أي نيابتهم عن
الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الانباع (نابتة على هذا الترتيب أيضا) يعني ان الخلافة بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكره لمعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم
توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي
بكر رضي الله عنه فأجمعوا على ذلك وبايعه على رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم
تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه على رضي الله عنه كما نازع معاوية ولا احتج عليهم
لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على
الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان أبا بكر رضي الله عنه لما أبس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه
وأملى عليه كتاب عهد له لعمر رضي الله عنه فلما كتب عثمان ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم
ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتي مرت بعلي فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضي الله
عنه وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة
عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر
خمسهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختر هو عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه
وانقادوا لاوامره ونواهيهم وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهمل
فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان
أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من الخلافات والحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته
بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسئلة وادعاء

والخلفين بفتح المعجمة والمتاء الفوقية هو الصهر (قوله فلتوقف جهة) أي لان كثرة الثواب
وقرب الدرجة أمر لا يعلم الا باخبار من الله ورسوله والايخبار متعارضة (قوله وان أريد كثرة
ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا) فيه إيهام وكان سببه ميل الشارح الى تفضيل علي ولذا قال
في شرح المقاصد لا كلام في جود مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب أي لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة أرجح من
فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كبرها وقصة سقيفة بني ساعدة أخرجها البخاري
في الصحيح في مناقب أبي بكر عن ابنته عائشة وفي كتاب الحدود عن عمر (قوله بعد توقف كان
منه) لم يكن ذلك التوقف من علي لاطمن في خلافة أبي بكر وأهليه لذلك بل القصة كما في الصحيح
أيضا ان عليا لم يكن حاضرا اذذاك فلما بلغه الامر عتب على القطع بالامر والاستبداد به من غير مشاورة
ومشاورة أقاربه لقربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم واستمظم ذلك فلما اعتذر اليه أبو بكر
بأنه ما يبادر الى ذلك الا خوفا من الفتنة وافتراق كلمة الامة بايعه طائفا مختارا راغبا في ذلك مصوبا له
وقصة كتاب العهد لعمر أخرجها الكلعي في سيرته وغيره وقصة الشوري أخرجها البخاري من
رواية عمر بن ميمون (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) وذلك ان معاوية طلب بدم عثمان لما
بينهما من نبوة العمومة وقصد أن يسلم على قتله على الفور وذكر انه ان أسلمهم بايع له ورأي علي
ان المبادرة بتسليمهم مع كثرة عشايرهم واختلاطهم بالسكر يؤدي الى اضطراب أمر الامامة وتفاقم

كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فذكر في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم نصير ملكا عضواً وقد استشهد على رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل كانوا ملوكا وأمراء وهذا مشكل لأن أهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الرواية كسر بن عبد العزيز مثلاً ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من الخلفاء وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون * ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمى أو عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سماعاً لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيراً من الواجبات الشرعية تتوقف عليه كما أشار اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصفائر الذين لا أولياء لهم وقسمة الفنائم ونحو ذلك من الامور) التي لا يتولاها آحاد الامة * فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة * قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا * فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماماً كان أو غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الازراك * قلنا نعم يحصل

الفن وان الامهال لينتقل نمكنه وبلتقطهم هو الصواب * وحديث الخلافة بعدي ثلاثون سنة أخرجه الترمذي في الفتن والنسائي في المناقب وابن حبان من حديث سفينة بألفاظ متقاربة وأخرجه أبو داود بلفظ خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتى الله الملك من يشاء (قوله رأس ثلاثين سنة) انما استشهد في السنة المكيلة لثلاثين لا رأس الثلاثين وذلك لان وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ربيع الاول سنة احدى عشرة ووفاته علي سابع عشر رمضان سنة أربعين ففي قبل رأس الثلاثين نحو ستة أشهر ولولا قوله في شرح المقاصد وقد تم ذلك بخلافة علي لحسن حمل كلامه هنا على تلك السنة (قوله والمذهب انه يجب على الخلق سماعاً) أي لا على الله كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية ولا على الخلق عقلاً فقط كما زعمه الزيدية وعامة المعتزلة ولا عليهم عقلاً وسماعاً كما ذهب اليه الحاشظ والكشي وأبو الحسين البصري * وحديث من مات ولم يعرف امام زمانه رواه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية أي نوعاً من الموت على طريقة الجاهلية ورواه الحاكم أيضاً من حديثه بلفظ من مات وليس عليه امام جماعة كانت موته موة جاهلية * ثم هذا الدليل وما بعده لمطلق الوجوب وأما انه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً فلبطلان قاعدة الحسن والتبجح العقليين وقاعدة الوجوب على الله تعالى (قوله كما في عهد الازراك) ليس منهم من انصف بالرياسة العامة لجميع بلاد الاسلام فالمراد

(قوله ولعل المراد أن الخلافة الكاملة) ويحتمل أن يراد أن الخلافة على الولا تكون ثلاثين سنة (قوله وله عليه السلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضى وجوب الحصول وهذه الأدلة لمطلق الوجوب وأما انه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله تعالى أصلاً فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والتبجح العقليين * وأيضاً لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام * والميتة بكسر الميم النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريقة أهل الجاهلية وخصلمهم * وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لابراهيم (اني جاعلك للناس اماماً) وذلك بالنبوة *

بعض النظام في أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى * فان قيل فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الامام فتعصى الامة كلهم وتكون مبيتهم ميتة جاهلية * قلنا قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فعلنا بعد دور الخلافة ينقضي دور الامامة بناء على أن الامام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجد للقوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أهم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون امامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي أن يكون الامام ظاهراً ليرجع اليه) فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الفرض من نصب الامام (لا مخفياً) من عين الناس خوفاً من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظراً) خروجه عند صلاح الزمان واقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والفساد * لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه عليّ زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضى ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفاً من اعدائه وسيظهر فيملاً الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما * وأنت خير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آياته الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة * وأيضاً فنقد قساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام أشد واقبيادهم له أسهل (ويكون من قريش ولا يكون من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم وأولاد علي رضي الله عنهم) يعني يشترط أن يكون الامام قرشياً لقوله عليه السلام الأئمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجاً به على الانصار ولم ينكره أحد فصار مجمعاً عليه لم يخالف فيه الا الحوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علوياً لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله

(قوله فتعصى الامة كلهم)
لان ترك الواجب معصية
والمعصية ضلالة والامة
لا تجتمع على ضلالة * وقد
يجاب بأنه انما يلزم المعصية
لو تركوه عن قدرة واختيار
لا عن عجز واضطرار فلا
اشكال أصلاً

الانتظام بالنسبة الى عموم رُأسهم لاهل الاقاليم (قوله ولكن يختل أمر الدين) أي بعدم الاجتهاد والاعتماد على سؤال العلماء غير كاف لانهم ربما اختلفوا لفرس دنيوى أو غيره فلا يحصل الانتظام (قوله فتعصى الامة كلهم) أجيب أيضاً بأنه انما تلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار وبه يتدفع ما يشير اليه من الاشكال (قوله ولا منتظراً) هو بفتح الظاء لا بكسرهما أيضاً كما قيل (قوله على الرضى) هو بكسر الراء وفتح الضاد وابنه محمد التقي بصيغة فاعل من التقوي وابنه على التقي بنون وقاف نسبة الى التقاء * وحديث الأئمة من قريش رواه عن علي الحاكم في المستدرک والطبراني والبخاري في تاريخه والنسائي في الكبرى وابن عدى في الكامل وغيرهم ورواه البخاري بلفظ الامراء من قريش والشيخان وغيرهما بلفظ لا يزال هذا الامر في قريش ما بقى منهم اثنان (قوله لكن لما رواه أبو بكر) يعني في قصة السقيفة اوردته الامام احمد عن حميد بن عبد الرحمن

(قوله مع عدم القطع (٢٠٠) بصحته) * برده عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما يتنافى

الثاني لا الاول * على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم (قوله فقير المصوم لا يلزم ان يكون ظالماً) * ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم المبدء وجود فكيف لا يكون غير المصوم ظالماً * قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان ما لها وغايتها ذلك وأما تعريفها فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وقد يبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصياً بالفعل * ثم ان الظلم المطلق اخص من المصية لانه التعدي على الغير * وقد يجاب أيضاً بجواز ان يراد بالمعصية في الآية عهد النبوة على ما هو رأي أكثر المفسرين (قوله لا تزبل الحنة) أي التكليف سمي بها اذ به يمنح الله عباده ويولمهم ايهم أحسن عملاً (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ) وقد يجاب

عهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشاً اسم لا اولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان * فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشي لانه ابن أبي قحافة عثمان ابن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤي وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح ابن عبد الله بن قريظ بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن أبي العاصي بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (أن يكون مصوماً) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر مع عدم القطع بصحته وأيضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكون عدم دليل الاشتراط * احتج المخالف بقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) وغير المصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة * والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فقير المصوم لا يلزم أن يكون ظالماً وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويترجمه عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتداء ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل الحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يتمتع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعاً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه (ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة بل المفضل الاقل علماً وعملاً ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصاً اذا كان نصب المفضل أدفع للشر وأبعد عن إثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض * * فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد * قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال أحكام متضادة وأما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أي مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً والعبد مشغول بخدمة المولى مستحق في أعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائلاً) أي مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونته بأمره وشوكرته (قادراً) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور محل بالفرض من نصب الامام الجبري ولفظ أبي بكر لقد علمت يأسد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد قريش ولاه هذا الامر فبرهم تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم (قوله لا اولاد النضر) هو ما قاله الاكثر

(قوله)

أيضاً بأن معنى جعل الامامة شورى أن يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا تتجاوزهم لامامة ولا النصب ولا التعيين وحينئذ لا اشكال أصلاً

(قوله ولا ينزل الامام بالفسق) * لا يقال بل ينزل لقوله تعالى (لا ينال) (٢٠١) عهدي الظالمين) فان النيل بمعنى

الوصول وهو آتى ابتداء وزمانى بقاء * لانا نقول الوصول بالمعنى المصدرى أمر آتى لابقائه وانما الباقي هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفصل حقيقة هو الاول * على ان صيغ الافعال للحدوث فليأمل (قوله ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء الخ) * يرد عليه انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقرب اذ المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بأوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام الخ) اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تقضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المساهين والتدح في الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت في تعريفه عونا

(ولا ينزل الامام بالفسق) أي بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أي الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا ينفقون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء أولى وعن الشافعي رحمه الله أن الامام ينزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير وأصل المسئلة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي رحمه الله لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من أهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انزاله وجوب نصب غيره اثار الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء اثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينزل بالفسق لان المنفذ اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوي قاضي خان أجمعوا على انه اذا ارثى لا ينفذ قضاؤه فيما ارثى وانه اذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر لان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الاهواء والبدع من غير تكبر وما نقل عن بعض السلف من المتع عن الصلاة خلف الفاسق والمتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمتدع وهذا اذا لم يؤد الفسق أو البدعة الى حد الكفر وأما اذا أدى فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعاً (ويصلي على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة * فان قيل أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لابرادها في أصول الكلام وان أريد أن اعتقادة حية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها أهل السنة من غيرهم بما خلف فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالمقائد (وتكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد في الاحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه السلام لا تنبوا أصحابي فلان أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه ولقوله عليه السلام أكرموا أصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله في أصحابي (قوله فانهم خياركم الحديث) ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل يخلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره مجبوحه الجنة فيلزم الجماعة فان الشيطان مع الفرد وهو مع الاثنين أبعد ولا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهما ومن سرته حسنة وسأته سيئة فهو مؤمن * وحديث الله الله في أصحابي أخرجه أحمد بسند حسن أو صحيح والترمذي وقال غريب عن عبد الله ابن مفضل المزني * وحديث أبو بكر في الجنة أخرجه الامام أحمد والترمذي وابن حبان * وحديث

لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه * ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمعاربات فله محامل وتأويلات فسبهم واللعن عليهم ان كان مما يخالف الأدلة القطعية فكفر كفذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفق وبالحجة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وأعوانه لان غاية أمرهم النبي والخروج عن طاعة الامام الحق وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجازه أو رضي به * والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام مما توارى معناه وان كان تفاصيلها أحاداً فحق لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة حيث قال عليه السلام أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد ابن أبي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما روى في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكران الا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار (ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر) لانه وإن كان زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين فقال

(قوله ولا نصيفه) هو مكال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يحكى بمعنى النصف فالضمير للمدة (قوله فبحبي أحبهم) أي فأحبهم بمعنى بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بي وهكذا قوله فيبغضني أبغضهم (قوله فلما أنه يعلم من أحوال الناس الخ) هذا آتياً بهم في خصوصيات الاشخاص وأما في الطوائف المذكورة بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتب اللعن على الوصف يدل على أنه المضاف

ان فاطمة سيدة نساء أهل الجنة رواه الترمذي عن حذيفة ورواه البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة * وحديث ان الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة أخرجه الترمذي وقال صحيح حسن عن أبي سعيد الخدري (قوله ولا نشهد بالجنة أو النار لاحد بعينه) أي ممن لم يعلم موته على الكفر ولم يرد فيه نص خاص بأنه من أهل الجنة أما من علم موته كافراً كابي جهل وغيره من قتلى المشركين فنشهد له بالنار بعينه ومن ورد فيه نص خاص بأنه من أهل الجنة فنشهد له بها كعبد الله بن عمر بن حرام والد جابر وغيره ممن استشهد باحد وهما سبعون رجلاً ونزلت فيهم (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً) الآية وكأهل برعمونه الذين يسمون القراء وهم أيضاً سبعون رجلاً وكجعفر وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن سلام وثابت بن قيس وسعد بن معاذ وخديجة وعائشة وعكاشة وابراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم وغللام اليهودي الذي أسلم عند موته وحائثة بن الربيع وأبي عامر الأشعري وأبي موسى وغيرهم * وحديث علي بن أبي طالب في المسح أخرجه مسلم في صحيحه ورواه عن

جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام وليالين للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام وليالين وللمقيم يوما وليلة إذا ظهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله أدركت سبعين نفراً من الصحابة رضى الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي إني أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضى الله عنه عن أهل السنة والجماعة فقال أن تحب الشيخين ولا تطعن في الختين وتمسح على الخفين (ولا تحرم نبيذ الجرة) وهو أن ينبذ تمر أو زيتب في الماء فيجعل في إناه من الخبز فيحدث فيه لذع كما للفقاع فكانه نهي عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجرار أواني الخمر ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافاً للروافض وهذا بخلاف ما إذا اشتد فصار مسكراً فإن القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب إليه كثير من أهل السنة والجماعة (ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) لأن الأنبياء معصومون مأمونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام بعد الانصاف بكالات الأولياء فأنقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبين وأنه أفضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد) مادام عاقلاً بالغاً (إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي) لعدم الخطابات الواردة بالتكاليف وإجاء المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الأمر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم إلى أنه يسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة

(قوله ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء) الأولى أن يذكره في مباحث النبوة لأنه من مقاصد الفن

الغيرة مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وعن أوس الثقفي أبو داود (قوله وروى أبو بكر) كذا في النسخ وفي بعضها وصفه بالصدوق وهو سهو والصواب أبو بكره بزيادة هاء وهو نقيض بن الحارث روي حديثه الترمذي وابن خزيمة والدارقطني وصححه الخطابي وحديث النهي عن الانتباذ رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم بلفظ أنه صلى الله عليه وسلم حرم نبيذ الجرة ويؤخذ من الروايات أن النهي محصور على ما سوى ذلك مما طلى بما سد مسامه كالختم وهو جرار خضر والمزفت والعلة أنه لعدم المسام فيه يسرع إلى تخمير ما ينبذ فيه فربما لم تسمح نفس صاحبه بآرائه فيشره (قوله ثم نسخ) ورد نسخه في صحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذي من رواية بريدة الأسلمي (قوله كثير من أهل السنة) بل أكثرهم وذهب بعضهم إلى حل القليل (قوله نعم قد يقع تردد) أي في أن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم أفضل أو ولايته كما صرح به في شرح المقاصد فن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل إلى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال الحاصل به كمال الانجذاب إلى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب القدوس وحديث إذا أحب الله عبداً أخرجه الديلمي والقسيري من رواية أنس بلفظ

والحج وغير ذلك وتكون عبادة التفكير وهذا كفر وضلال فإن أكل الناس في المحبة والإيمان هم الأنبياء خصوصاً حبيب الله تعالى مع أن التكليف في حقهم أنهم أكل وأما قوله عليه الصلاة والسلام إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب فعنائه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة والجمعية ونحو ذلك * لا يقال ليست هذه من النص بل من المنشأ لانا نقول المراد بالنص هنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف (والمعدل عنها) أي عن الظواهر (إلى معان يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسعوا الباطنية لدعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد وكفر) أي ميل وعدول عن الإسلام واتصال وانصاف بكثرة لكونه تكذيباً للنبي عليه الصلاة والسلام فيما علم بحيثه به بالضرورة وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص عمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تتكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كشر الأجساد مثلاً (كفر) لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحلال المصية) صبرة كانت أو كبيرة (كفر) إذا ثبت كونها مصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء بالشريعة كفر) لأن ذلك من أمارات التكذيب وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً فإن كانت حرمة لعينه وقد ثبت بدليل قطعي بكفر والا فلا بأن تكون حرمة لغيره أو ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً قد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذوى المحارم أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو دم أو لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعله هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب الخمر إلى أن يسكر كفر أما لو قال الحرام هذا حلال لترويج

الثابت من الذنب كمن لا ذنب له وإذا أحب الله عبداً الحديث (قوله فعنائه أنه عصمه) صدر الحديث يشير إلى تأويل آخر أقرب هو أن الله سبحانه يوفقه للتوبة النصوح (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم أن اللفظ إذا ظهر المراد منه فإن لم يحتمل النسخ فحكمه والا فإن لم يحتمل التأويل ففسره والا فإن سبق لاجل ذلك المراد فقص والا فظاهر وان خفي المراد منه فإن خفي لعارض خفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلاً فشكك أو نقلاً فحمل أو لم يدرك أصلاً فتشابه (قوله ومع ذلك ففيها إشارات) أي كما يقال في قوله تعالى (إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها) إنه مع إرادة الظاهر يشير إلى أن محبة الله تعالى إذا دخلت قلب عبد استولت عليه فلم تدع لغيره فإيه مدخلا بل أفسدته عن جميع ما عداها من حيث صار في غاية الصلاح وجعلت أعزة ما كان فيه قبلها أذلة ونحو ذلك (قوله فإن كانت حرمة لعينه) أي منشأ حرمة عين المحل الذي تعلق به الفعل ككل الميتة والزنا وشرب الخمر بخلاف نكاح المحارم فإن التحريم لحرمتهم (قوله وبعضهم لم يفرق) هذا هو الموافق لمذهب الشافعي وهو الأصوب والمناسب لما تفرع عنه (قوله قد علم محريمه) أي بالضرورة والقطع بخلاف ما لا يعرفه

(قوله فعنائه أنه عصمه من الذنوب) أو معناه أنه وفقه للتوبة الخالصة والثابت من الذنب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال ليست هذه من النص) اعلم أن اللفظ إذا ظهر منه المراد فإن لم يحتمل النسخ فحكمه والا فإن لم يحتمل التأويل ففسره والا فإن سبق لاجل ذلك المراد فقص والا فظاهر وإذا خفي المراد فإن خفي لعارض خفي وان خفي لنفسه وأدرك عقلاً فشكك أو نقلاً فحمل أو لم يدرك أصلاً فتشابه (قوله إذا ثبت كونها مصية بدليل قطعي) ولم يكن المستحل مؤولاً في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا في غير الإجماع القطعي متفق عليه وأما كفر منكروه ففيه خلاف

السلمة أو بحكم الجهل لا يكفر ولو نفي أن لا يكون الحمر حراماً أو لا يكون صوم رمضان فرضاً لا يشق عليه لا يكفر بخلاف ما إذا نفي أن لا يجرم الزنا وقتل النفس بغير حق فإنه يكفر لان حرمة هذين ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله تعالى بما ليس بحكمه وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الجيـض انه لو استحل وطء امرأته الخائض يكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلاله الواطء بامرأته لا يكفر على الأصح * ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به أو سخر باسم من أسائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعدته يكفر وكذا لو نفي أن لا يكون نبي من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو نضحك على وجه الرضا لمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعاً * وكذا لو أمر رجلاً أن يكفر بالله أو عزم على أن يأمره بكفر وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا بسم الله وكذا إذا صلى لغير القبلة أو بغير طهارة متمداً يكفر وإن وافق ذلك القبلة وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافاً لا اعتقاداً إلى غير ذلك من القروع (والبأس من الله تعالى كفر) لانه (لا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون) (والأمن من مكر الله تعالى كفر) إذ (لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) فإن قيل الجزم بأن المعاصي يكون في النار بأمر من الله تعالى وبأن المطيع يكون في الجنة أمن من الله تعالى فيلزم أن يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان أو عاصياً لانه أما آمن أو آيس ومن قواعد أهل السنة أن لا يكفر أحد من أهل القبلة * قلنا هذا ليس بيباش ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا يأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله فيكتسب المعاصي وهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافراً ليأسه من رحمة الله تعالى ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لاننا لا نسلم ان اعتقاد استحفاقة النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والافرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال بوجوب

إلا الخواص فإنه لا يكفر مستحله (قوله فانه يكفر) الصواب من مذهبنا انه لا يكفر في مسألة النفي إذا لم يكن له نية تقتضي كفره وما ذكر في الشرح مبني على ما ذهب اليه الحنفية من الحسن والقبح كما هو مقرر في أصولهم (قوله موافقة للحكمة) أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الأشخاص والازمان فن ثم استلزم نفي عدمها الخروج عن الحكمة بخلاف نحو الحمر فإن الحكمة فيها ليست ذاتية فيحتمل ارادة تبديل حال الأشخاص والازمان (قوله وهو الصحيح) ينبغي أن يكون الصحيح ما ذكره الامام السرخسي لان التحريم مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة وهو ثابت بنص الكتاب والسنة ولا يخفى على مسلم (قوله وكذا لو جلس الخ) الصواب من مذهبنا انهم لا يكفرون وكذا لا كفر بالتسمية عند شرب الخمر ونحوه الا ان انضم اليها استخفاف (قوله والبأس من الله كفر والأمن من مكر الله كفر) هذا مذهب الحنفية والمذهب عندنا انهما كبيرتان لا كفر بهما الا اذا انضم إلى اليأس اعتقاد عدم القدرة أو إلى الأمن اعتقاد ان لا مكر أو استخفاف فيكفر بهما وعلى هذا يحمل نص القرآن (قوله فان قيل الجزم بأن المعاصي الخ) أي على تقدير كون الجازم عاصياً أو مطيعاً كما سيصوره

(قوله موافقة للحكمة) أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الأشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال وأما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فنفي خلافه يحتمل أن يكون ارادة تبديل حال الأشخاص والازمان (قوله) فان قيل الجزم بأن المعاصي يكون في النار بأمر من الله تعالى (أي على تقدير كون الجازم عاصياً وقس عليه قوله أمن) (قوله) ومن قواعد أهل السنة (الخ) معنى هذه القاعدة انه لا يكفر في المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع في تكفير من أنكر شيئاً من ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للاشيخ الاشعري وبعض متابعيه وأما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعية في بعض المسائل فلا احتياج إلى الجمع لعدم اتحاد القائل

الكفر هذا * والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لغيرهما وأمثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فنهى عن ذلك وكان يزعّم أن له رؤياً من الجن وتابعة تلقى اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم أنه يستدرك الامور بفهم أعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الالهية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه تعالى أو الهام بطريق المعجزة أو السكراة أو ارشاد الي الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوي ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون المطر مدعيّاً علم الغيب لا بكرامة كفر والله أعلم (والمعدوم ليس بشيء) ان أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من أن الشيئية تساوي الوجود والنبوت والعدم يرادف النبي فهذا حكم ضروري لم يتنازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان أريد ان المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحث لنوعي مبنى على تفسير الشيء انه الموجود أو لعدمه أو ما يصح ان يعلم أو يخبر عنه فالرجع الي النقل وتبّع موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات وتصدقهم) اي تصدق الاحياء (عنهم) اي عن الاموات (نفع لهم) اي للاموات خلافاً للمعتزلة تمسكاً بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصاً في صلاة الجنازة وقد تواتر السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى قال صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين يلبثون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عباد أنه قال يا رسول الله إن أم سعد ماتت فأني الصدقة أفضل قال الماء خمر يترأ وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يردّ البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال

(قوله ومطالعة علم الغيب) أي اطلاعه فلا ينافي أن يكون بالقاء الجن (قوله) ان له رؤياً من الجن (قال في الصحاح يقال به رئي من الجن أي مس فالعنى ان له تعلقاً وقرباً من الجن ورئي على وزن فاعل وتابعة بالنصب عطفت على رؤياً وهو اسم للفريق من الجن

(قوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة الخ) المراد في المسائل الاجتهادية اما من أنكر ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره ثم هذا القول للاشعري وبعض منابيه اما البعض الآخر فلم يوافقهم وهم الذين كفروا بالمعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا حاجة الى الجمع لعدم اتحاد القائل * وحديث من أتى كاهناً رواه أصحاب السنن الاربعة عن أبي هريرة (قوله ومطالعة علم الغيب) أي فهم أعطيه أو بالقاء الجن (قوله رؤياً) هو بفتح الراء وكسر الهاء وتشديد الياء التحتية أي جنباً رآه أي تبدى له بحيث رآه (قوله من أن الشيئية تساوي الوجود) في بعض النسخ تساوق بالقاف وبه عبر في شرح المقاصد قال بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس قال ولفظ المساواة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم والمساواة في الصدق ولم يرد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى فيه بناء على ان قولنا السواد وجود يفيد قاعدة يمتد بها بخلاف قولنا السواد شيء * وحديث ما من ميت يصلى عليه أمة أخرجه مسلم والترمذي والنسائي من رواية عائشة * وحديث سعد بن عباد أخرجه أبو داود وغيره * وحديث الدعاء يردّ البلاء والصدقة تطفي غضب الرب روى الطبراني والحاكم وقال صحيح الاسناد عن عائشة مرفوعاً لا ينفى حذر عن قدر والدعاء ينفع مما نزل وما لم

عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرّا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً والآحاديت والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات) لقوله تعالى (ادعوني استجب لكم) ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم أو قطعية رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردّها صغراً * واعلم ان المدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فتمه الجمهور لقوله تعالى (وما دعاء الكافرين الا في ضلال) ولانه لا يدعوا الله لانه لا يعرفه ولانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافراً تستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزة بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس (رب انظرني الى يوم يبعثون) فقال الله تعالى (انك من المنظرين) وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم السمرقندي وابو النصر الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه يفتي (وما اخبر به النبي عليه الصلاة والسلام من اشراط الساعة) أي علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض وبأجوج وما أجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الفخاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وبأجوج وما أجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من العين تطرد الناس الى محشرهم والآحاديت الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جداً فقد روى آحاديت وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من

ينزل وان البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعني أي الى يوم القيامة وروى الترمذي وغيره عن أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صدقة البر تطفي غضب الرب * وحديث العالم والمتعلم الظاهر انه لا أصل له وحديث القبرين أعدل شاهد على وضعه وبطلانه * وحديث يستجاب للعبد أخرجه مسلم وغيره من رواية أبي هريرة بلفظ لا يزال يستجاب للعبد وأخرجه البخاري من روايته أيضاً بلفظ يستجاب لاحدكم ما لم يعجل يقول دعوت فلم يستجب لي * وحديث ان ربكم حي كريم أخرجه الامام احمد وأبو داود والنسائي من رواية يعلى بن أمية وأخرجه أيضاً أبو داود في الصلاة والترمذي وابن ماجه عن سلمان رضي الله عنه * وحديث ادعوا الله وأنتم موقنون أخرجه الترمذي والحاكم عن أبي هريرة * وحديث دعوة المظلوم رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد عن أبي ذر بلفظ قلت يا رسول الله ما كانت محف إبراهيم قال كانت أمثالا كلها أيها الملك المسلط المتبلي المغرور اتي لم أبشك لتجمع الدينب بعضها على بعض ولكني بشك لترد عني دعوة المظلوم فاني لا أردّها ولو كانت من كافر (قوله وجوزة بعضهم) هو مقضي قول أصحابنا ان أهل الذمة لا ينعون من الخروج الى الاستسقاء لان فضل الله واسع يعم البر والفاجر والمؤمن والكافر * وحديث حذيفة بن أسيد الفخاري أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عنه وأسيد بفتح

(قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) وهذا اجابة * وفيه بحث لجواز أن يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعا ولم يدع وقبل يستجاب دعاء الكافر في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله أسيد الفخاري) أسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والفخاري بكسر الفين الموحدة (قوله نخسف بالشرق) خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض

كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجاهد) في المغليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد بخطي)
 ويصيب (وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها
 مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكماً في
 المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهد ونحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية إما ان لا يكون
 لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ إما أن لا يكون من الله تعالى عليه
 دليل أو يكون وذلك الدليل إما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والخيار ان الحكم معين
 وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد أصاب وان فقدته خطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لنموذه
 وخفائه فلذلك كان الخطي معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في أن الخطي ليس
 بآثم وإنما الخلاف في انه خطي ابتداء وانتهاء أي بالنظر الى الدليل والحكم جميعاً والبعض ذهب
 بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور أو انتهاء فقط أي بالنظر الى الحكم حيث أخطأ فيه
 وان أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجماً لشرائطه وأركانها فإني بما كلف به من
 الاعتبارات وليس عليه في الاجتهادات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البينة والدليل على
 ان المجتهد قد بخطي وجوه الاول قوله تعالى (فهمناها سليمان) والضمير للحكومة أو القيا ولو كان
 كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكرك جهة لان كلا منهما قد أصاب الحكم
 حينئذ وفيه الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت
 متواترة المعنى قال عليه الصلاة والسلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفي
 حديث آخر جعل للعصيب أجرين والخطي واحداً وعن ابن مسعود ان أصبت فمن الله

(قوله والضمير للحكومة
 أو القيا) هي بضم القاء
 اسم كالفنوى وبمعناه روى
 ان غنم قوم أفسدت ليلاً
 زرع قوم فحكم داود
 عليه السلام بالنم لصاحب
 الحرث فقال سليمان عليه
 السلام وهو ابن احدى
 عشرة سنة غير هذا ارفق
 بالفريقين وهو أن يدفع
 الحرث الى أزباب الشاة
 يقومون عليه حتى يعود
 الى هيئته الاولى وتدفع
 الشاة الى أهل الحرث
 ينتفعون بها ثم يترادون
 فقال داود عليه السلام
 القضاء ما قضيت وحكم
 بذلك واعترض على هذا
 الدليل بأنه يحتمل أن يكون
 التخصيص لكون ما فهمه
 سليمان عليه السلام أحق
 كما يشعر به قوله غير
 هذا ارفق

الهمزة وكسر المهملة والنفارى بكسر المعجمة وفاه ثم راء (قوله الاصلية) أي كالاتقادات كحدث
 العالم وثبوت الباري وصفاته وبينة الرسل وحكم الخطأ فيها بخالف لحكمه في غيرها فالخطي في
 هذه مأجور وفي الاعتقادات آثم أو كافر بالإجماع (قوله التي لا قاطع فيها) أما التي فيها قاطع
 من نص أو إجماع واختلف فيها لعلم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقا وهو من وافق ذلك
 القاطع (قوله إما أن لا يكون عليه دليل) أي بل هو كدفين يصادفه من شاء الله تعالى (قوله
 والمجتهد غير مكلف باصابته) وقيل وصححه بعضهم انه مكلف بها لامكانها وعليه الاصح انه لا يثم
 بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه وقيل يآثم لعدم اصابته المكلف به (قوله والضمير للحكومة الخ) روى
 أن غنم قوم أفسدت زرع جماعة ليلاً فأمر داود بالنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن
 احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين يدفع الغنم الى أهل الحرث فينتفعون بالبانها وأولادها
 وشقورها والحرث الى أزباب الغنم يقومون عليه حتى يعود الى ما كان ثم يترادون وحديث ان
 أصبت أخرجه الامام أحمد من حديث عمرو بن العاص بلفظ ان أصبت القضاء فلك عشرة أجور
 وان أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة (قوله وفي حديث آخر الخ) رواه الشيخان من حديث
 عمرو بن العاص وأبي هريرة بلفظ اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران واذا حكم فاجتهد
 ثم أخطأ فله أجر (قوله وعن ابن مسعود الخ) رواه النسائي وغيره عن ابراهيم النخعي قال أنى
 عبد الله في رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ثم مات قبل ان يدخل بها قال ساجتهد لكم رأيي

(قوله وقد أجمعوا على أن الحق الخ) اعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاجتهادات فلا تقرب * على أن القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض عليه بأنه ان أريد عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة (قوله فلو جوه الأول) ان الله أمر الملائكة الخ (الخ) الوجهان الأولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفصل بين آدم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيفيد تفضيل الرسل فقط واما أن يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني أولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز أولى من حمل الاول لثلاث

والا فني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهادات * الثالث ان القياس مظهر لا مثبت قائم بالقياس ثابت بالنص معنى وقد أجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير * الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم انصاف الفعل الواحد بالمتافين من الحظر والاباحة أو الصحة والفساد أو الوجوب وعدمه وتام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح (ورسول البشر أفضل من رسل الملائكة ورسول الملائكة أفضل من رعاة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه * الأول ان الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية (أرايتك هذا الذي كرمت على) و (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالمجود للاعلى دون العكس * الثاني ان كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم * الثالث قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفي فيها بالادلة الظنية * الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن قبي أرى لها صدقة نساها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث (قوله وقد أجمعوا الخ) اعترض بان القياس عند الخصم مثبت وبان الاجماع انما هو في الاحكام الغير الاجتهادية والبحث في الاجتهادات (قوله لا تفرقة في العمومات) اعترض ايضا بأنه ان أريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلم ولا يفيد وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فهو أول المسئلة (قوله ورسول البشر) عبر بالرسول دون الانبياء لان الرسول والنبى عنده متساويان كما سبق (قوله بالضرورة) اي الدينية لورود الكتاب العزيز بما يدل على افضليتهم كقوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يصفون الله ما امرهم) (قوله بدليل قوله تعالى الخ) اي فانه يدل على ان المأمور به سجد تكريما وتعظيم اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود فينتفي احتمال أن يكون سجدتهم لله وآدم كالتبلة لهم وأن يكون سجدتهم تحية قائما مقام السلام في عرفنا وأن يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم لتمييز المطيع منهم عن العاصي واذا كان افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل ومثله يقال في الثاني لكنهما قاصران على تفضيل رسل البشر دون العامة (قوله ان كل واحد من أهل اللسان يفهم الخ) اي لان سوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عنهم من افضلية آدم عليه الصلاة والسلام ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى (ألم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض) وبهذا يسدفع ما يقال ان لهم ايضا علوما حجة اضعاف الملم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمان المتطاولة من التجارب وغيرها (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع الخ) اي خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل

والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عنا كتاب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل * وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه * الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهويولي والصورة قوية على الافعال المعجبة عالة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط * والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية * الثاني ان الانبياء مع كونهم الفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى (علمه شديد القوى) * وقوله تعالى (نزل به الروح الامين) ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم * والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم مبلغون * الثالث انه قد اضطرب في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقديمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقديمهم في الوجود اولان وجودهم أخفى فلا يمان بهم أقوى وبالتقديم أولى * الرابع قوله تعالى (لن يستكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترتي من الأدنى الى الأعلى يقال لا يستكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء * والجواب ان الصاري استعظموا المسيح بحيث يرتفع من أن يكون عبداً من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابناً له سبحانه لانه بمجرد لا اب له وقادر يرى الاكته والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوي وأعجب من ابراهيم واسحق والابرص واحياء الموتى فالترقي والموانع هو في امر التجرد واطهار الآثار القوية لافي مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين ثم

(قوله أشق وأدخل في الاخلاص فيكون أفضل) وقد قال النبي عليه السلام أفضل الاعمال أحزها * فان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات قاضية بضمحل فضل العمل في جنبها * قلت هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء عليهم السلام وبه يظهر أن هذا التوجيه أيضا يفيد تفضيلهم فقط وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين والحمد لله أولاً وآخراً

﴿ تمت ﴾

الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على من عدى الانبياء من البشر فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا يخص للملائكة من العالمين ولا جهة لنفسه بغيره بالكثير من المخلوقات كذا في شرح المقاصد وبحوز ان يخص من العالمين رسل الملائكة لذلك الاجماع فيفيد تفضيل رسل البشر وعامهم على عامة الملائكة وهو الاوفق بقولهم حمل اللفظ الاخير على المجاز أولى (قوله وبعض الاشاعرة) اي كالفاضل ابي بكر وابي عبد الله الحليسي (قوله على الاصول الفلسفية) من كون الملائكة ارواحا مجردة وانهم يتدرون ويعلمون * الاصول الاسلامية فيها انهم اجسام نورانية وانهم لا يتدرون الا على ما اقترهم الله تعالى عليه ولا يعلمون الا ما علمهم الله تعالى (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا أنك انت العزيز الحكيم) الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وآله وصحبه أجمعين تمت

وبليه بحوله تعالى حاشية الفاضل المحقق عبد الحكيم البالكوفي مع جميع التقارير عليها



﴿ شرح العقائد النسفية ﴾

صفحة	صفحة
٩٢ الدليل على قدمه تعالى	٢ خطبة الكتاب
٩٤ الدليل على كونه تعالى حيا وقادراً وطالما وسميما وبصيراً ومشياً وليس بعرض	١٢ تقسيم الاحكام الشرعية الى ما يتعلق بكيفية العمل والى ما يتعلق بالاعتقاد
٩٥ الدليل على كونه تعالى ليس جسماً	٢٤ الفرق بين الحق والصدق
٩٦ الدليل على كونه تعالى ليس جوهرأ	٢٦ مبحث حقائق الاشياء ثابتة
٩٧ الدليل على كونه تعالى ليس مصوراً ولا محدوداً ولا معدوماً ولا متبعضاً ولا متجزئاً ولا متكباً ولا متاهياً	٣٢ مبحث أسباب العلم للخلق ثلاثة الخواس السلبية والخبر الصادق والعقل
٩٨ الدليل على كونه تعالى لا يوصف بالمائية ولا بالكيفية ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان	٤٧ فالخواس خمس الخ
١٠٣ ولا يشبه شئ	٤٩ والخبر الصادق على نوعين أحدهما الخبر المتواتر
١٠٣ ولا يخرج عن علمه وقدرته شئ	٥٣ والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة
١٠٤ مبحث أثبات الصفات	٦٠ وأما العقل الخ
١١٣ صفة العلم	٦٤ تقسيم ما ثبت من العلم بالعقل الى البداهة والاكتساب
١١٥ صفة القدرة والحياة	٦٧ الالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق
١١٦ صفة القوة والسمع والبصر	٦٨ مبحث العالم بجميع أجزائه محدث
١١٧ صفة الارادة والمشية	٧١ الدليل على حدوث العالم بأنه أعيان وأعراض الخ
١١٨ صفة الفعل والتخليق والترزيق	٧٧ الدليل على حدوث الاعيان والامراض
١١٩ صفة الكلام	٨٠ وهنا أبحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام الخ
١٢٤ مبحث القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق	٨٢ مبحث الذات المحدث للعالم هو الله تعالى
١٢٩ صفة التكوين والدليل عليها	٨٣ الدليل على وجوب وجوده تعالى
١٣٣ التكوين غير المكون عندنا	٨٥ ومن مشهور الادلة برهان التطبيق
١٣٥ صفة الارادة والدليل عليها	٨٦ الدليل على وحدانيته تعالى
١٣٦ مبحث رؤية الله تعالى والدليل عليها	٨٩ اعلم أن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا حجة اقناعية
١٤٢ مبحث الافعال كلها بخاق الله تعالى والدليل عليها	
١٥٠ مبحث الاستطاعة مع الفعل	

محيبة	محيبة
١٥٤ مبحث لا يكلف العبد بما ليس في وسعه	١٥٤ مبحث لا يكلف العبد بما ليس في وسعه
١٥٦ مبحث الاجل	١٥٦ مبحث الاجل
١٥٨ مبحث الرزق	١٥٨ مبحث الرزق
١٥٩ مبحث الهداية	١٥٩ مبحث الهداية
١٦٠ مبحث الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى	١٦٠ مبحث الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى
١٦١ مبحث عذاب القبر	١٦١ مبحث عذاب القبر
١٦٣ مبحث البعث	١٦٣ مبحث البعث
١٦٥ مبحث الوزن حق والكتاب حق	١٦٥ مبحث الوزن حق والكتاب حق
والسؤال حق	والسؤال حق
١٦٦ والحوض حق والصراط حق والجنة	١٦٦ والحوض حق والصراط حق والجنة
حق والنار حق	حق والنار حق
١٦٨ مبحث الكبيرة	١٦٨ مبحث الكبيرة
١٧٣ مبحث يجوز العقاب على الصغيرة	١٧٣ مبحث يجوز العقاب على الصغيرة
» » الاستحلال كفر	» » الاستحلال كفر
» » مبحث الشفاعة ثابتة	» » مبحث الشفاعة ثابتة
١٧٥ مبحث أهل الكبائر من المؤمنين	١٧٥ مبحث أهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون في النار	لا يخلدون في النار
١٧٦ مبحث الايمان	١٧٦ مبحث الايمان
١٨١ مبحث الايمان لا يزيد ولا ينقص	١٨١ مبحث الايمان لا يزيد ولا ينقص
١٨٤ مبحث الايمان والاسلام واحد	١٨٤ مبحث الايمان والاسلام واحد
١٨٧ مبحث النبوات	١٨٧ مبحث النبوات
١٨٨ أول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد	١٨٨ أول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد
عليه السلام والدليل على نبوتها	عليه السلام والدليل على نبوتها
١٩٢ أفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله	١٩٢ أفضل الانبياء عليهم السلام محمد صلى الله
عليه وسلم والدليل عليها	عليه وسلم والدليل عليها
» » مبحث الملائكة عباد الله تعالى الخ	» » مبحث الملائكة عباد الله تعالى الخ
» » مبحث الكتب المنزلة من السماء	» » مبحث الكتب المنزلة من السماء
١٩٣ مبحث المراج لرسل الله صلى الله عليه وسلم	١٩٣ مبحث المراج لرسل الله صلى الله عليه وسلم
في البقطة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء	في البقطة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء
الله تعالى من المل حق	الله تعالى من المل حق
١٩٤ مبحث كرامات الاولياء حق	١٩٤ مبحث كرامات الاولياء حق
١٩٦ مبحث أفضل البشر بعد نبينا أبو بكر ثم	١٩٦ مبحث أفضل البشر بعد نبينا أبو بكر ثم
محيبة	
عمر ثم عثمان ثم علي وخلافهم على هذا	
الترتيب أيضا	
١٩٨ مبحث الخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها	
ملك وإمارة	
» » مبحث الامامة	
١٩٩ مبحث يشترط أن يكون الامام قرشيا	
٢٠١ مبحث لا ينزل الامام بالفسق والجور	
» » مبحث يجوز الصلاة خلف كل بر وقاجر الخ	
» » مبحث يجب الكف عن الضغن في الصحابة	
٢٠٢ مبحث تشهد بالجنة للعشرة المبشرة بها	
» » مبحث نرى المسيح على الحفين في الحضرة والسفر	
٢٠٣ مبحث لا تحرم نبيذ الجرة	
» » مبحث لا يبلغ ولي درجة الانبياء	
» » مبحث لا يصل العبد الى حيث يسقط	
عنه الامر والنهي	
» » مبحث النصوص تحمل على ظواهرها الخ	
» » مبحث رد النصوص كفر واستحلال	
المصية كفر والاستهانة بها كفر والاستنزاء	
بالشرعية كفر	
٢٠٥ مبحث اليأس من الله تعالى كفر والامن	
من مكر الله تعالى كفر	
٢٠٦ مبحث تصديق الكاهن بما يختار به عن	
القيس كفر	
» » مبحث دعاء الاحياء للاموات وصدقهم	
عنهم نفع لهم	
٢٠٧ مبحث الله تعالى يجيب الدعوات ويقضى	
الحاجات	
» » مبحث ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم	
من أشرار الساعة فهو حق	
٢٠٨ مبحث المجتهد قد يخطئ ويصيب	
٢٠٩ مبحث رسل البشر أفضل من رسل	
الملائكة الخ	

مكتبة
الشيخ

حاشية الفاضل المحقق (عبد الحكيم السالكوتي)
على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية

وبهامشها جامع التقارير لجمع من افاضل المحققين * جمعوا
فيه خلاصة التقارير التي كتبت عليها

وهو تابع المجلد الاول

من حواشي العقائد النسفية

جامع التقارير

بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ حمداً لمن استأثر بالحقائق فلا يحيط بكنهها سواء ﴾ تنزه في ذاته ونعمته لا شريك له في فعله وعلاه * وصلاة وسلاماً على محمد نبيه ومصطفاه * وعلى آله وصحبه السالكين نهجه وهداه * وبعد فلا ريب أن أجل ذخيرة ترام * هي الحواشي السالكونية على المسائل الخيالية وأني متحفك على عجل بجمع ما وضعه عليها بعض الأئمة الاعلام ومهديك على الأثر في هذا المجموع بعض ما وضع على الأصل وربما استزدتك شيئاً يتعلق بالشرح والله ولي التوفيق (قوله يامن تقدس ذاته الخ) (إن قلت) الأفكار جمع ففكر والانظار جمع نظر وهما على المشهور ترتيب امور الخ وتنزيه الله تعالى عن أن يدرك كنه ذاته وصفاته بواسطة هذا الترتيب لا يدل على عدم إمكان ذلك الإدراك أو عدم وقوعه على خلاف يأتي لجواز أن يكونا بديهيين أو بسيطين يدر كانهما لا بواسطة الترتيب المذكور لانه لا يتعلق إلا بنظري مركب (قلت) المراد إحاطة ذوي الأفكار وإدراك ذوي الانظار أو ان المراد من الفكر والنظر مجرد حركة النفس في المقولات (قوله نحمدك حمداً نصرت الخ) في المصباح نضر الوجه بالضم حسن والنضارة الحسن وفي القاموس نضر الوجه والشجر واللون كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير والناضر الشديد الخضرة ويبالغ به في كل لون اخضر ناضر واحمر ناضر واصفر ناضر والرياض جمع روضة وهي كافي

المصباح الموضع المعجب
بالزهور سمي بذلك
لاستراضة المياه السائلة
اليها اي لكونها بها ويقال
اراض الوادي واستراض
اذا استقنع فيه الماء
والزهرات جمع زهرة
وقد تحرك النبات أو
نوره أو الاصفر منه
والانتشار كالنشر الانبساط
وانتشر الخبر ذاع ويقال
حفل القوم حفلاً اجتمعوا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يامن تقدس ذاته عن إحاطة الأفكار * وتنزهت صفاته عن إدراك الانظار * نحمدك حمداً نصرت في رياض القدس زهراته * وانتشرت في محافل الانس نفحاته *

كاحتفلوا وحفل المجلس كثر اهله والانس بالضم والانس بالتحريك ضد الوحشة والنفحات جمع نفحة على وهي الرائحة الطيبة ومعنى الفقرتين انه يثني على الله تعالى شأنه يدل على كمال تقديس الله عن كل ما لا يليق بذاته وصفاته وعلى كمال لانس بالله والتوجه اليه ولذلك توجه الى الله قبل التاء مستحضراً تقديس ذاته وصفاته عملاً يليق بهما اللازم ذلك لعدم إحاطة الأفكار بكنههما ففيه تلميح لقوله عليه الصلاة والسلام الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه وقوله كلهم حقاء في ذات الله تعالى وغير خاف عليك ما فيها من الاعتبارات البانية قال الشيخ خالد هنافوائد (احديها) براعة الاستهلال باعتبار ذكر الذات والصفات والأفكار والانظار (ثانيها) الإشارة الى رد من منع اطلاق المبهات عليه تعالى لما ورد من اطلاق من وما والذي عليه تعالى في الكتاب والسنة (ثالثها) العدول عن التعبير بالتقدس كما فعله الشارح الى تقدس فيه نجاة كما سذكه في إيضاح كلامه على لفظ لمستأهله لوروده ماضياً في كلام التفات قال في المصباح تقدس الله تنزه وهو القدوس اه لا اسم فاعل صرح به ابن أبي شريف في أوائل حواشيه على الشرح (رابعها) انه ذكر الفعل المنسوب الى الذات وانت المنسوب الى الصفات إشارة الى ما سأحققه من ان المراد بالذات المستعملة في الباري تعالى ليس مؤنث ذو ولذا طولت التاء في الخط وبقيت في النسخة في قولهم الصفات الذاتية مثلاً (خامستها) ان تصدير الكتاب بالفقرتين لا يتنزم خلو ابتدائه من الحمد ليكون بتركة اقطع إما لان المراد بالحمد في الحديث ذكر الله تعالى كإسباني

او لانها مربوطتان بلفظ نحمدك الآتي او لان الحمد اظهار الصفات الكمالية وهو يتحقق بلفظ الحمد وغيره بل باللسان وغيره
 كما في حاشية السيد على شرح المطالع وهو احسن معاني الحمد لشموله حمد البارئ تعالى ذاته دون المعنى القوي والاصطلاحي
 المشهورين وحمد الخلق بالنسبة الى حمده تعالى لا يمتد به انتهى (قوله ولي) في الصباح وليت الامر اليه بكسرتين ولاية
 توليته ووليت البلد وعليه اه وبصح فيه التشديد (قوله اولى) بضم الهمزة وفي قوله المسكين تلميح للحديث اللهم احبني مسكيناً
 وامني مسكيناً واحشرتني في زمرة المساكين (قوله القمقام) بالفتح ويضم يطلق على السيد والامر العظيم والبحر والقرم بالفتح
 السيد ايضاً ويقال له مكرم ككرم واصله البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة والمتعجب المختار قوله ومتعجب
 تفير والفواشي جمع غاشية يطلق على قيص القلب وعلى جلد البس جفن السيف من اسفل شاربته الى فله وعلى داء في الجوف
 والاماطة الازالة (قوله منها ما علقه الفاضل) قال الشيخ خالد اراد به المولى الخيالي وكان المناسب تسميته لحفاء اسمه ولا سيما
 في البلاد الهندية وعدم تسميته التفتازاني لظهوره ان اراد اظهار ما خفي واخفاء مظهر والاقتسام بينهما معاً فله لم يلفه اسمه وهو
 المولى شمس الدين احمد بن موسى الشهير بالخيالي وبعض مناقبه مذكورة في الشقائق النعمانية انتهى (اعلم) ان الخشي في هذا
 الكتاب اعتاد التعبير عن الخيالي بالفاضل الخشي وعن قول احمد بالخشي المدقق وعن قره كمال ببعض الفضلاء وعن عصام الدين
 ببعض الافاضل وعن بحر الافكار بالفاضل الحلبي بالخاء المهملة وعن غيرهم (٣) كفيات الدين ومصالح الدين

العرف بلا زاده بما
 قيل فامله لم يصرح
 بالاسم هاهنا اشارة الى
 بعض ذلك الاصطلاح
 وبالجملة عدم التصريح
 بالاسم نوع من التعظيم
 ولذلك وضعت الصكي
 وايضاً قصد بذلك الرد
 على من نازع في نسبة هذا
 الشرح للمولى التفتازاني

ونصلي على من ولى فوق ما يسمه الافهام * وأولى مالا يحيط به الاوهام * وعلى آله الذين هم كفينه نوح
 عليه الصلاة والسلام من ركبها نجاء * واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى
 (وبعد) فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين * ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام * والقرم
 الهمام * العالم الرباني * سعد الملة والدين التفتازاني * لكونه خير منتجب ومنتخب قد اشتهر بين الفحول
 وتناوله أيدي القبول * فاما طواغيت الفواشي * وكتبوا عليه الحواشي * ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق
 الالهي المدقق للطيف معانيه وحن مبانيه * قد امتدت عليه أغناق الخواطر وسهرت لأجله أعين الدايجر
 لكن ما أتوا بما روي القليل * أو يثنى المليل لسان ابيكاره آية عن خطبة كل عازب * وعذراته محتجة لا تخجل
 لكل طالب فصرقت برهة من غفوان الشباب في حل مبانيه * وانهت فرصة عن عين الزمان لتحقيق معانيه
 قيدت اوابده * وآنت شوارده * وحقت مقاصده * وبشت مصادره وموارده * آخذاً بضيع الفاصرين
 وجيأ عن شبهة الناظرين * فجاء بحمد الله تعالى موافقاً للمأمول * وتم بعونه مطابقاً للمسؤول * ثم ألحقته

فصرح باسمه لذلك ولعدم وقوع هذا النزاع في الحاشية لم يصرح باسمه وسيأتي الاشارة اليه (قوله اغناق الخواطر) جمع خاطر
 وهو الهاجس ويطلق الهاجس على ما تحدث به نفسك في صدرك مثل الوسواس ولا يخفى ملاهته لقوله لكن ما أتوا الخ
 (قوله عين الدايجر) قال الشيخ خالد لا يخفى ما فيه من المبالغة المضوية والمؤاخذه اللفظية انتهى (اعلم) ان الدايجر جمع
 ديجور كما في الصحاح للجوهري وكذا في لسان العرب يستعمل لمان منها الظلام فالإضافة فيه من إضافة الموصوف الى
 الصفة اي الاعين المظلمة تمر بضعهم فكلامه واضح (قوله القليل) في القاموس القل والقلبة بضمها والقلل محركة وكأثير
 العطش او شدته او حرارة الجوف وقد عل بالضم فهو غليل ومنلول ومقتل (قوله برهة من غفوان) في القاموس البرهة
 بالفتح والضم الزمان الطويل او اعم وغفوان الشيء وغفوة مشددة اوله او اول بهجته والفرصة بالضم التوبة من تقارص القوم
 الماء القليل لكل منهم توبة فيقال يا فلان جاءك فرصتك اي نوبتك ووقتك الذي تسقى فيه وانتهز الفرصة شمرها مبادراً واجمع
 فرض كفرقة وغرف والاوابد الوحوش وانس بالتشديد ضد اوحش والشوارد المتفرقات وقوله مصادره وموارده معناه يان
 محل المنقول وما يكون من عنده ولاي مناسبة نقل اودكر والضيع بالسكون المضد يقال ضيعه كتمه مد إليه ضيعه للضرب
 والقلادة ما جعل في العنق وقلاطها قلادة جعلتها في عنقها ومنه تقليد الولاة للاموال والكواهل جمع كاهل مقدم اعلى الظهر مما يلي
 العنق وهو الثلث الاعلى وفيه ست فقرات وما بين الكتفين

(قوله الضنة) يقال ضن بالشيء يضمن من باب تعب ضناً وضنة بالكسر وضانة بالفتح يحل فهو ضنين ومن باب ضرب لفة والرباع كسهاً جمع ربع محلة القوم ومزلم والحافقان المشرق والمغرب (قوله وشمل شمل الحلائق) يقال شمل شمل شمالاً وشمل شمولاً من باب تعب وقدم وجمع الله شملهم ما تفرق من أمرهم وفرق شملهم ما اجتمع من أمرهم فاللفظ جمع ما تفرق من أمر الحلائق بلطف سلطته أي ولايته ومقاصد الفضل والعلم غرائها المترتبة عليهما وتأسيسها بتأسيس الفضل والعلم وترخيص الشيء ضم بضمه إلى بعض (قوله وجعلهم جزر السباع) هو يحجم فزاي مفتوحين فراء هملة اللحم الذي تأكله السباع يقال تركوهم جزراً بالتحريك إذا قتلوهم وفي بعض النسخ بتقديم الراء هملة على المعجمة فيصح أن يكون مصدر ككرم بمعنى المفعول بقل جزر ككرم أكل أكلاً وحياً كفي أي سريعاً تاماً ويصح أن يكون على وزن غرف جمع جرزة كفرقة وهي القبضة من الفت ونحوه فاللفظ جعلهم في قبضة السباع وحيازتهم كما في بعض النسخ وجعلهم حوز السباع بالحاء هملة والواو والبوادي جمع بادية وهي خلاف الحضرة والوهاد جمع وهذه الأرض المنخفضة والهطل أصله تتابع المطر والغراء تأنيت الاغراء كالحراء تأنيت الأحمر بمعنى الياض ثم استعير لكل واضح معروف مشهور (قوله الاله المجازي) هذا في غاية البشاعة في حق المادح والمدحوح إعادنا الله تعالى عن مثله ومن علينا بالتوبة النصوح والعجب أن المحشي يتعرض للخيالي فيما سيأتي من قوله في مدح الوزير آخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان بأنه اغراق خارج عن حد الامكان مع أنه اقرب إلى التأويل من هذه (٤) المجازفة الفاسدة بحمل الامكان على العادي بل هو التبادر من محاورات الناس

المعبود عند العرب	بجزائه من تقبل بإياديه كواهل الاحسان * وازال بكرمه الضنة عن الزمان * عمر رباع الحافقين بحسن
وتخصيص البشر بأقرانه	معدله * وشمل شمل الحلائق بلطف سلطته * وهو الير الأعظم المرتقي في مدارج السعادة * والسعد
المعاصرين له وتخصيص	الاكبر المسعود بتاج الخلافة * مالك رقاب الملوك * الجامع بين السلطة والسلوك * مؤسس مقاصد
العمومات أكثر من أن	الفضل والعلم * ومرصن قواعد الجود والحلم * مجاهد الكفرة وأهل العناد * في الله تعالى حق الجهاد
يحمي لكن لفظ الاله	وجعلهم جزر السباع في البوادي والوهاد * مرجومين بقذف التبال والرماح الموحل * هتف الهاق
لصكونه بمعنى المعبود	وقل جاء الحق وزهق الباطل * مرهب العلماء والصلحاء * حامى الملة الفراء * المؤيد بمجنود من عند الله
لا يحسن إطلاقه ولو أولاه	الاله المجازي أبو المظفر شهاب الدين (شاه جهان بادشاه) فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالترية

بأنف تأويل والتقييد بالمجاز لا يخلصه إذ لا يحتمل شأن الألوهية التعدد ولو على وجه الحقيقة والمجاز (والتكيل) بل لا يتصور التجوز هاهنا إذ لا اشتراك بوجه فلا يأتي وجه الشبه الذي لا بد منه في باب المجاز نعم يتصور التعدد على وجه الحقيقة والبطلان وأرادته أضر للطرفين من الأول إذ ينقلب بها المدح ذماً حينئذ وقد نطقت النصوص بأن الآلهة الباطلة تعذب في النار يوم القيامة فهلا عبر عنه بظل الله تبارك وتعالى عما لا يليق مثلاً انتهى مولانا خالد ودفعه بعضهم بلن الاله ليس بمعنى المعبود بل بمعنى المفزع في الضدائد لانه مأخوذ من المفزع أو مأخوذ من الحب فيكون المعنى المحبوب في قلوب الرعايا والمجازي بمعنى المحسن والمكافئ أي يحسن إليهم على قدر محبتهم هذا إذا كان المجازي اسم فاعل وأما إذا كان بالفتح فيكون التشبيه بالمفزع الحقيقي في كونه ظلاً إلهياً ويؤيده المروي عن أبي بكر رضي الله عنه قال عليه السلام السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم من عباده فإن عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر وإن جاروا وظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر هذا إذا كان بمعنى المفزع أما إذا كان بمعنى المحبوب الوجه التشبيه في كونه ظلاً روحانياً ويؤيده قوله عليه السلام في رواية السلطان ظل الرحمن في الأرض وإن جار وظلم كان عليه الأصر انتهى (اعلم) أن صاحب التفسير الكبير بعد أن ذكر محجة أن يكون الاله بمعنى المعبود أو مشتقاً من ألهت إلى فلان سكنت إليه أو من الوله وهو ذهاب العقل أو من لاه إذا ارتفع أو من أله في الشيء إذا تحير فيه أو من لاه يلوم إذا اجتنب أو من الاله الفصل إذا ولع بامه أو من الاله الرجل ياله إذا فزع من أمر نزل به فآله أي أجاره قال قال الخليل أطبق جميع الخلق على أن قولنا الله مخصوص بالله تعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى وأما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فإنما كانوا يذكرونه بالإضافة كما يقال إله كذا أو ينكرونه فيقولون إله كما قال الله خبراً عن قوم موسى (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال أنكم قوم تجهلون) انتهى

فبارة المحشي ان حملت على ظاهرها فالشاعة ظاهرة كما يقول الشيخ خالد ولا يتوجه عليه الدفع المتقدم بعد التأمل فيها فإقتناء عن الفخر وليس الصفة في التشنيع على كونه بمعنى المعبود فقط بل على اطلاق الخلق على الاختصاص وان حل المجازي اسم فاعل وجعل الاله بدلا من لفظ الجلالة قبله وان كان بعيداً اندفعت الشاعة أو يقرأ الآله بالهمزة بدلا عن الواو بمدوداعلي وزن فاعل من وله ولها كورث ووجل ووعد فهو ولهان وواله وآله والوله ذهاب العقل حزنا والحيرة والخوف والحزن والله أعلم (قوله الذي هو أجل الروابط) نعت لصفاء السر وفيه ان حاجة المزيدين للشايح انما هو لمكان التعطيل والتبطل في سرأرهم فلا ترتبط روحانيتهم بروحانية النبي عليه السلام الا بواسطتهم وحيث صفت سريرة المدوح كان صفاء سريرته أجل رابطة كما كان الحال في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والوفري كسكرى التامة ويقال وفراء بالمد ملائكة وفي القاموس الدولة الحوصلة لانديالها أي استرخائها وفيه سرادقات جمع سرادق الذي يمد فوق محن البيت والبيت من الكرسف أي للقطن (قوله عطاء من ربك) أي ان ما أعطاك الله من النعم والكمالات فهو بسبب ما أعطاك من الاستعدادات المستوجبة لفيضان تلك الآثار عليك فلا تكرار والسدة كفرقة جمعها سد ككفر الفناء ليت الشعر ونحوه وتطلق على الباب (قوله وانكار الجوهرى الخ) قيل الانصاف ان كلام الجوهرى جوهر الكلام اذ الاستشهاد انما يكون بكلام مصافح الانام وثبوت فيه غير معلوم نعم اشتهر في السنة الناس ممن لم يكن من فرسان البلاغة فاستعمله (5) الافاضل في محاوراتهم وديابيح

صكتهم انتهى قال في الاساس وقد استأهل لذلك فهو مستأهل له وسمعت أهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسما وقد صرح الازمري والزحخشري وغيرهما من أئمة التحقيق بمجودة هذه اللفظة (ومن حفظ حجة) فالحق ما نقله المحشي (قوله

والتكيل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطل الذي هو أجل الروابط له الرعاية الكبرى من حضرته * والعناية الوفرى من دولته * ولقد تأسى بهديه في جميع الاحوال * حتى نودي من وراء سرادقات الجلال * ما أوتى أحد مثل ما أوتيت * عطاء من ربك بما أوتيت * فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدى والواحدى * المستمد بروج الدين الاحدى * من التجأ الى جنبه فقد حاز شرفا عاليا * ومن صدف عنه لم يجد نصيراً ولا ولياً * لازالت عتبة ملتزم الاكبرة * وسدته مستلشفاء الجبابرة * اللهم يا لطيفاً بالعباد * وبارؤفا يوم التناد * ارزقه الاستقامة والسداد (قوله الحمد لتأهله) أي لمستوجهه في الصحاح تقول فلان أهل لكذا ولا تقول مستأهل والعامه تقوله لكن في القاموس استأهله استوجه لفة جيدة وانكار الجوهرى باطل وقال الفاضل في تفسير الفاتحة (لا يستأهل لان يحمد الخ) فان قلت أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل في أسماء الله تعالى قلت أراد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لادانته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصداً الى الوصف أي شيء انصف بالبناء دون ذاته المخصوصة

فان قلت أسماء الله تعالى الخ (محصله ان) ما ذكرته انما يصح استعمال المستأهل من حيث اللفظة ولكن استعمال المحشي لإياه يتضمن دعوى محتمة شرعا وهي باطلة بقياس من الشكل الاول حاصله المستأهل استعمال في ذات الله تعالى مع عدم وروده وكل ما كان كذلك فاستعماله غير صحيح شرعا اما الصغرى فظاهرة وأشار اليها بقوله ولم يرد المستأهل الخ وأما الكبرى فدلها ما نقرر من مختار الأشعري من ان أسماء تعالى الخ (قوله قلت أراد به المعنى الخ) محصله لانسم الصغرى وان المستأهل استعمال في ذات الله تعالى اذ الاستعمال فيها ذكر اللفظ وأرادتها منه ولم يرد من المستأهل خصوص ذات الله تعالى بل مفهومه العام أعنى ذاتا ما قد استوجبت الحمد وهذا المعنى العام قصد انحصاره في ذهن مخاطب من حيث عمومه ليكون توطئة لجزم الذهن بعد الالتفات الى الدلائل الخارجة بانحصاره في ذاته تعالى اذ الانحصار نفى المعنى اعن بعض ما صدقه وإثباته لا آخر فهو فرع تصور العموم فانفهام خصوص الذات انما هو عند اطلاق اللفظ لا منه وهذا مثل الشمس ينشق الذهن عند ذكره الى الفرد المخصوص بواسطة انحصار مفهومه العام فيه وهذا المسلك مع وضوحه أيده المحشي بالنظير وبه تعلم سقوط ما قيل ان انحصار المعنى الوصفى العام في ذاته يقتضي كونه اسما له تعالى ضرورة ان أسماء الله تعالى لا يراد بها الذات من حيث هو هو بل الذات المأخوذة مع بعض الصفات كما لا يخفى على من له أدنى مسكة فيق الاشكال بحاله وما ذكره من النظير فلا يخفى ركاكته على البصير لان ذلك ورد في شرع العلم الخير اه

(قوله أو اعتبر ورود الخ) محصله سلمنا انه استعمل في ذات الله بخصوصها لكن ان أريد انه لم يرد حقيقة منعا الكبرى وان أريد ليس في حكم الوارد أيضاً فالصغرى ممنوعة لان أهل مرادف مستوجب كما صرح به صاحب القاموس وقد ورد في الحديث استعماله في المورد الذي استعملنا فيه مستوجب وقد صرح السيد بجواز وقوع أحد المترادفين موقع الآخر الا في القرآن قطعا والافي الحديث والاذكار والادعية على خلاف وقال في المقاصد أسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا والنزالي في الصفات وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما أنصف الباري بمناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا بمرادفه وكان مشعرا بأجلال من غيرهم إخلال اه فهو وان لم يرد حقيقة لكنه في حكم الوارد فما قيل ان الترادف بين لفظ الأهل ولفظ المستأهل ممنوع. ولو سلم فلا يدفع الاشكال اه فهو من الفضول قال مولانا خالد ان من الالفاظ ما ورد كالجواد والعالم مع عدم جواز اطلاق مرادفه كالسخي والفاضل كما حققه الشارح والسيد في حواشي شرح مختصر الاصول اه (اعلم) ان الذي يؤخذ من الشارح والعصدي والسيد أن السخي لما دار بين كونه للجواد والجواد ممن شأنه أن يخل ثم وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع جوده الشامل علمنا انه لثاني والفاضل دار بين العالم مطلقا والعالم الذي من شأنه الجهل ولما وجدناه لا يطلق على الله تعالى مع علمه الكامل علمنا انه موضوع لثاني فيمكن أن يقال ان السخي والفاضل مما ورد فيهما منع الاطلاق سلمنا لكن لا نسلم الترادف تأمل (قوله أو اختار مذهب القاضي الخ) محصله منع الكبرى بجواز أن يكون المحشي جري على مذهب القاضي ومحصله كما في السيد على المواقف انه قال كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موها لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجوز أن يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه والعافل والظن والطيب لما ذكره ثم قال وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق (٦) بلا توقف يريد بذلك تحرير مذهب القاضي كما هو صريح عبارة المقاصد التي نقلناها

وليس غرضه الاعتراض	أو اعتبر ورود أحد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في الحديث (أهل النعمة والفضل والثناء الحسن)
على القاضي كما وهم مولانا	أو اختار مذهب القاضي من أنه اذا أنصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم
خالد * ثم اعلم ان القاضي	النقص وفيهما نظر (قوله والصلاة) فحالة من صلى اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول
استدل على مذهبه بالقياس	صليت صلاة ولا تقول تصليته والتصلية (درود فرستادن) والسيد من ساد قومه يسود سيادة (مهتر شدن) *

ولذا اعترض عليه امام الحرمين بأن القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات وأجابوا عنه بان التسمية (فصيل) عمل اللسان وذكر الفخر في تفسيره جملة أدلة للقائلين بأنه لا حاجة الى التوقيف منها ان الله تعالى قال (والله الاسماء الحسنى) فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية اه فما قاله مولانا خالد من أن مذهب القاضي مبني على التحسين والتقيح العقليين الباطليين عند أهل السنة ومن ثمة نسب هذا المذهب في شرح المقاصد الى المعتزلة ثم قال واليه مال القاضي أبو بكر منا والمبني على الباطل باطل اه ان كان معناه ان جواز الاطلاق وعدمه مبني على ادراك العقل حسن معنى اللفظ وانه صفة كمال وقبحه وانه صفة نقص فالحسن والقبح بهذا المعنى عقلي اتفاقا كما انه بمعنى ملازمة الفرض ومنافرة كذلك وان كان معناه انه مبني على ادراك العقل حسنه بمعنى كونه بحيث يمدح عليه في العاجل ويثاب عليه في الآجل وقبحه بمكس ذلك فقد علمت فساد مما سقناه من أدلة مذهب القاضي والله أعلم (قوله وفيه ما نظر) أي في الجواب الثاني والثالث قيل في توجيهه ما علمت اندفاعه والظاهر ان وجه النظر في الاول منهما انه انما لم يورد استعمال المرادف في ذات الله تعالى وغاية ما في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم انه أهل التاء والمجد ويجوز ان يكون لفظ الأهل مستعملا في معناه العام ذهابا الى انحصاره الى آخر ما قال المحشي في الجواب المختار ووجه النظر في الثاني ان مذهب القاضي ضعيف لان عظم الخطر في ذلك يوجب الاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بما عاين ادرا. كتابا لا بد من الاستناد الى اذن الشرع صريحا وأيضاً لأنسلم عدم الإيهام في مستوجب لانه يراد منه من صار أهلا للشيء وهو محال عليه تعالى ومن زاد على هذا الاخير كيف وأصل اللفظ لم يثبت عند الجوهري ولو سلم قال كلام مع المذهب المتصور اه فقد ركب شططا أفن يمتني مكبا على وجهه أهدي أمن عشي سوياعلى صراط مستقيم (قوله سيادة) ويقال سؤددا بالضم وسيدودة بالفتح المجد والشرف وساد من باب كتب

(قوله فعل) على وزن كرم وشريف استقلت الكسرة على الواو فحذفت فاجتمعت الواو وهي ساكنة والياء فقلبت الواو ياء وأدغمت في الياء (قوله كسري) هو الرئيس وقوله ولا نظير لهما أي باعتبار الهيئة المخصوصة فلا يرد عليه نحو خيث وخبثة ووجهه أن فعلة إنما يطرد في فاعل وصفاً لمذكرة فاعل صحيح اللام نحو كامل وكلمة وبارورة (قوله يدل على ذلك الخ) يريد الاستدلال به من حيث ابدال الياء بعد ألف مفاعل حمزة لامن حيث زنة الجمع فان فاعل إنما يتقاس في كل رباعي مؤنث بمدة قبل آخره مختموماً بالياء أو مجرداً منها نحو رسالة وصحيفة وشمال وعجوز ووجه الدلالة أنه لو جعل وزنه فعلاً كشریف كان ابدال الياء حمزة قياساً لأنها حينئذ حرف مد زائد ثالث بخلافه على مذهب البصري الآتي فان الواو عليه ليست حرف مد كما في قسور وقسورة اسم الاسد وجدول وفيه ان هذا الابدال كما يتقاس فيما ذكر يطرد أيضاً في الواو والياء اذا وقعا ثاني حرفين لينين بينهما ألف مفاعل سواء كان اللينان يان كنيائف جمع نيف أو واوين كأوائل جمع أول أو مختلفين كيبائد وصوائد جمع صائد أصله صوايد قال في الخلاصة كذلك ثاني لينين اكتفا * مدمفاعل كجمع يتفا

نعم ذهب الاخفش الى أن الهزرة في الواوين فقط ولا يهز في اليائين ولا في الواو مع الياء فيقول نياف وياود وصوايد على الاصل وموارد به غيبه قول العرب في سيقه سياثق وفي جيد جياثد وفي عيل عياثل فتأمل لتعلم ما في كلامه أولاً وآخرأ وان جياثد جيد ليس بشاذ (قوله وقال البصريون فعل) أي بكسر العين فان هذا مختارهم وذهب البغداديون الى أنه فعل كضيم وصرف نقل الى فعل بكسر هاء على غير قياس كما قالوا في النسب الى بصرة بصري فكسروا قالوا لانالم ز في الصحيح ما هو على فعل بالكسر الاصيل اسم امرأة وهذا ضعيف لان المقتل قد يتأني فيه مالا يتأني في الصحيح فانه نوع على انفراده فيجوز أن يكون هذا بناءً مختصاً بالقتل كاختصاص جمع فاعل منه بفعلة كقضاة ورماة وغزاة وكما (٧) اختص بفعلة نحو كينونة

فعل جمع على سادة كبرى وسراة ولا نظير لهما يدل على ذلك أنه جمع على سياثد بالهمزة مثل تبيع وتبايع وقال البصريون في فعل جمع على فعلة كأنهم جمعوا سياثداً كقائد وقادة وعلى سياثد بالهمزة على خلاف القياس ككيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح (وآله) قيل أنباعه وقيل أمته وقيل أهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل أهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية أنس سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم

أما قال هذا لان فعلة إنما يتقاس في نحوه كعلمت * واعلم انه لو التزم في سادة انه جمع سائد فانه يقال سائد قومه اذا أريد الحدوث وفي سياثد انه جمع سيدة المؤنث بناء على ان وزنه فعل كان كل من الجمعين قياساً لكن صريح كلامهم خلافه (قوله وعلى سياثد بالهمزة الخ) علمت ما فيه فحذمو كن شاكراً (قال الخليلي) سيدرسه فيه تليح الى قوله عليه السلام أنا سيد الاولين والاخرين على الله ولا نفر لان من كان سيد الرسل يكون سيد جميع العالم (قوله قيل أتباعه) الظاهر ان المراد ما بعده العرف تابعاً من نحو صحبة أو خدمة والمراد من الامة أمة الاجابة وأهل بيته من يعولهم ويسوس شؤونهم والذين حرمت عليهم الصدقة أي وحل لهم خمس الخمس هم بنوا هاشم وبنو مطلب عند الشافعي رضي الله عنه * وأما عند الحنفية بنو هاشم فقط آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس وآل حارث وجملة ما ذكره سبعة معان الظاهر ان ما عدا الثاني والسادس والسابع المسوق له الحديث بمعان لغوية مشتركة بينها اللفظ والخلاف فيما يناسب المقام قال الدواني آل الشخص ما يؤول الى ذلك الشخص وآل المصطفى من يؤول اليه بحسب النسب أو بحسب النسبة أما الاول فهم الذين حرمت عليهم الصدقة وهم مؤمنوا بني هاشم والمطلب * وأما الثاني فهم العلماء ان كانت النسبة بحسب الكمال الصوري أعني علم الشرائع والاولياء والحكماء المتأهلون ان كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي أعني علم الحقيقة وكما حرم على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية أعني تقليد الغير في العلوم والمعارف الالهية قال النبي من يؤول اليه بحسب نسبته لحياة الجسمانية كاولاده النسبية ومن يجذو حذوهم من أقاربه أو بحسب نسبته لحياة العلمية الصورية أو الحقيقية كاولاده الروحية من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين والحكماء المتأهلين المقتبين من مشكاة النبوة سواء سبقوه زماناً أو لحفوه ولا شك ان الثانية أكد من الاولى والثانية من الثانية أكد من الاولى منهما واذا اجتمع التبتان بل النسب الثلاث كان نوراً على نور كما في الأئمة المشهورين من العزة الطاهرة

(قوله من محب) بابه سلم والصحة بالضم مصدر وجمع لصاحب أيضاً مثل فاره كذا قد لفظاً ومعنى وفرحه وألصعته بالفتح مصدر وجمع له أيضاً ولم يجمع فاعل على فعالة إلا هذا وهي لغة المعاصرة وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه وللأصوليين فيه خلاف كثير (قوله الذين طالت محبتهم إلخ) أطلق الطول واعتبره بعضهم طاماً تاماً وقوله وقيل بشرط الرواية أي مع الطول أطلق الرواية واعتبر بعضهم أن يكون المروي شيئاً عزيز الوجود واعتبر بعضهم الغز ومعه واكتفى بعض بأدراك عصره ولو لم يلقه وقوله وقيل هم مسلمون قيل هذا أرجح من غيره لكن شرط كونه محايياً الموت على الدين ولو تخلل الردة فمن لاقى الرسول وآمن به ثم ارتد والباذ بالله تعالى فإن تاب عن الارتداد ومات مسلماً فهو محابي سواء كانت توبته في عصره عليه السلام أو بعده وأدخلوا الجن الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة والفرق ظاهر ومال بعض المحققين إلى أن الأنبياء عليهم السلام أمحباب له عليه السلام لملاقاتهم إياه في ليلة المعراج قيل فإن كانت هذه الملاقاة كافية في إطلاق الأمحباب فلا بد أن يطلق الأمحباب أيضاً على الأكابر والأولياء المكاشفين له صلى الله عليه وسلم وهو الموافق لتحقيق السادات الصوفية ألا تراهم يترضون عن الأكابر في كتبهم وفي محافلهم فرضى الله عنهم انتهى وغير خاف عليك ظهور الفرق بين الملاقاة الجسدية في حال الحيلة وتلك المكاشفة الواقعة بعد الممات وأي دليل على اختصاص الترضي بالصحابة (قوله فذكرها بعد الآل إلخ) مثلاً إذا حملت الآل على الأمة أو على كل مؤمن تقي فأى معنى أريد من الصحب هو تخصيص بعد التعميم وإن أردت الاتباع أو أهل بيته فعميم بعد التخصيص وإن أردت غيرها فلك الاعتباران فأوفى كلامه مانعة خلو (قوله يذكر ويؤث) أى يجري (٨) عليه أحكام المذكر والمؤث كما يرشد إليه كلامه بعد وقوله قل هذه سبيلي قيل الأولى

التبثيل بقوله تعالى ولتستبين سبيل الجرمين إذ تأثيت اسم الإشارة وتذكيره لا يقتضي تأثيت المشار إليه ولا تذكيره والا	عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع صاحب كركب وركب من محب بصحب محبة ومحابة بمعنى (محبت كركن وياري كركن) والمراد هم الذين طالت محبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمون رؤا النبي عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم أو تميم بعد تخصيص (قوله والسبل) جمع السبل وهو الطريق يذكر ويؤث قال الله تعالى (قل هذه سبيلي أذعو) وقال تعالى (وإن يروا سبيل النسيغذوه سبيلاً) والمراد بها سننه وأدابه وأخلاقه (قوله فدونك)
---	---

لكانت الرحمة في قوله تعالى قال هذا رحمة من ربي مذكرة ولكانت الشمس في قوله تعالى فلما رأى (جواب) الشمس بازغة قال هذا ربي مذكرة وفساده ظاهر والأصل في ذلك ما ذكره البيضاوي من أن تشية المضمرات والمبهات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذي في قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا بمعنى الجمع انتهى وأنت خير بانه لا وجه لتخصيص الاعتراض حينئذ بالشاهد الأول إذ الشاهد الثاني فيه الضمير وهو كاسم الإشارة كما نطق به عبارة البيضاوي ثم غير خاف عليك أن لفظ هذه مثلاً موضوعة للمفردة المؤنثة والأفراد والتأنيث وإن لم يعتبر الحقيقي منها بل الاعم ولكن يعتبر غير الحقيقي عند الضرورة الداعية لذلك كما في لفظ الرحمة والشمس حيث تقرر فيهما التأنيث فلما استعمل لفظ هذا وجب اعتبار التأويل ولفظ السبل لم يقرر فيه شيء فلما استعمل فيه ما للمذكر والمؤث علمنا أن وضعه على محبة اعتبار الأمرين فيه إذ لا دليل على خصوصية أحدهما حتى يرتكب التأويل في الآخر وأنت بعد هذا لا يشكل عليك قول البيضاوي السابق وعادة المحشي في الاستدلال هي عبارة المختار ثم ظاهر كلام المحشي أن السبل بالاستعمالين يجمع على سبل وقال ابن الحكيت والجمع على التأنيث سبول كما قالوا غنوق جمع غناق وعلى التذكير سبل وسبل وظاهره أيضاً أن التذكير والتأنيث في لغة واحدة وقال الاخفش أهل الحجاز يؤثون الزقاق وهو كقرباب ما دون السكة والطريق والسيل والسوق والصراط وتعميم تذكر (قوله والمراد بها سننه إلخ) قيل والظاهر أن المراد بها أقواله وأفعاله وأحواله انتهى ولعل وجهه أن السن جمع سنة وهي بمعنى الطريق فلا يناسب أخذها في تفسير السبل ولكن المحشي يريد منها المعنى الأصولي أعني أقواله وأفعاله وتقاريره والمراد من أدابه أفعاله صلى الله عليه وسلم الخصيصي به التي لم يطلب آتباعه فيها كما أن المراد من أخلاقه صفاته الذاتية الظاهرة والباطنة فيكون هذا من المحشي إشارة إلى وجه جمع السبل وإلى أن أمحابه صلى الله عليه وسلم أو نحوها كل شيء له علفة به سواء كان شرعاً أو غيره

(قوله جواب اما باعتبار الاخبار الخ) اعلم انك اذا قلت لما زيد فنطلق لا تريد سوى الاعلام بثبوت الانطلاق (فيجعل على طريق التأكيد وأما وان كان المشهور فيها انها للتفصيل مع التأكيد لكن أثبت الرضى جواز كونها مجرد التأكيد كما في هذا المثال ووجه افادتها التأكيد انها تعلق بثبوت الانطلاق لزيد على وجود شيء ما اذ التقدير مهما يكن من شيء فزيد منطلق ولا شك أن المعلق عليه أمر محقق فالمعلق كذلك ولما لم يكن هناك علاقة بين وجود شيء ما وانطلاق زيد قيل أن الترتيب باعتبار الاخبار والاعلام والمراد علم المخاطب والمعنى حيث علمت بوجود شيء ما فقد علمت بانطلاق زيد وقريب من هذا ما يقال أن التعلق في أما بعد جملي * أن قلت الجملة الشرطية لا حكم في طرفها حتى يكون الترتيب باعتبار الاخبار والاعلام قلت علمت أنه ليس المقصود حقيقة الشرط والتعلق بل التوكيد فأمل (قوله وهو اما اسم فعل الخ) قال ابن مالك اسم الفعل على ضربين أحدهما ما وضع من أول الامر كذلك كشتان والثاني ما نقل عن غيره فنه المنقول عن ظرف أوجار ومجروور نحو عليك بمعنى ازم ومنه (عليكم أنفسكم) أي ازموا شأن أنفسكم ودونك زيدا أي خذ وأمامك أي تقدم ووراءك أي تأخر انتهى ومنه تعلم أن احتمال الظرفية بعيد إذ هو المنقول عنه والنقل يستدعي مجره * فان قلت القطع بأن كلمة دور ووراء وعلى تستعمل في المعنى المنقول عنه من غير نظر الى قرينة * قلت قال في شرح الكافية لا يستعمل اسم الفعل المنقول الا متصلا بضمير الخطاب وشذ قولهم عليه رجلا أي يلزم ولا سلم أن المتصل بهذا الضمير يستعمل في المنقول عنه على الوجه الذي ذكرت (قوله صلى الاول الخ) أي احتمال اسم الفعل وقد تناسخ المحنى فان المفعول اسم الإشارة والبراس بدل أو أنت * أن قلت ما موضع الكاف في دونك * قلت ذهب بعضهم الى أنه حرف خطاب والقائلون بأنه ضمير بعضهم يقول مرفوع بالفاعلية وبضمهم مفعول به والصحيح أنه مجرور بالاضافة والتفصيل في مواد الالفية (قوله من حد ضرب) يقال سري سري كهدى وسراية وسري وسرية (٩) بالفتح والضم ويجمع على سري كدية

جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ أو ظرف بمعنى قدامك *	ومدي قال أبو زيد يكون
(والبراس) بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعل الاول منصوب على المفعولية وعلى	السري أول الليل وأوسطه
الثاني مرفوع على الابتداء (أيها الساري) من السراية بمعنى (شب رقتن) من حد ضرب	وآخره وفي القاموس
منادى بحذف حرف النداء وقع معترضاً * شبه طالب أسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب	السري سيرة ليلة (قوله)

(٢- حواشي العقائد أول) (منادى بحذف الخ) جرى على رأي الاخفش في أن أيها التي تأتي للاختصاص منادى محذوف الحرف وارجح مذهب الجمهور انه منصوب بفعل محذوف وجوبا على المحل وبناءً على الضم استصحاباً لحالة البناء أو تشبيهاً له بالانادي فيكون كغيره مما وقع في الاختصاص نحو بك الله تر جواخير وسبحانك الله العظيم وذهب السراي الى أن أيافي الاختصاص معرفة خبراً أو مبتدأ ولعله من النداء ولم يجعله من الاختصاص لقلته بعد ضمير الخطاب ولذا جعلوا أهل البيت من قوله تعالى (أما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت) من باب النداء (قوله وقع معترضاً) أي بين المتبدل والخبر أو اسم الفعل ومفعوله ونكتة هذا الاعتراض هي نكتة الاختصاص هنا أعني بيان المقصود كما في المثالين ونحو نحن العرب أسخى من بذل وان كان الاختصاص يأتي للفخر نحو على أيها الجواد يعتمد ولتواضع نحو أيها العبد ضيف (قوله شبه طالب أسرار الخ) يريد أن في الساري استعارة تصريحية تبعية وفي البراس أصلية وهذا إنما يظهر على رأي من يميز جريان الاستعارة في نحو زيد أسد من كل مظاهره الطمع بين الطرفين على وجه ينبغي عن التشبيه فخرها في الاول أن يقال شبه الاشتغال بأي كتاب من كتب التوحيد المتعلقة التي لا يمكن الوصول الى أسرارها بدون ما علق عليها بالسري في الظلمة لغرض مخصوص واشتق من السري ساري بمعنى المشتغل بأي الخ وهذا نظير استعارة الاسد لطلق شجاع لا خصوص زيد وان كان هو المراد بمعونة المحل وفي الثاني أن يشبه أي تعليق يستعان به على تحصيل المعلق بالبراس الخ وقد أرشد الى هذا في الاول بقوله شبه طالب أسرار العقائد النسفية ولم يقل كما هو الظاهر المشتغل بشرح العقائد النسفية وأيضاً يشير بهذه العبارة الموجزة الى أن المشبه وهو المشتغل بشرح العقائد الخ مطلوبه الذي تحير فيه هو أسرار العقائد فالمشتغل بالشرح والطالب لأسرار العقائد نظير قولك الحافر للبرز والطالب للماء وأيضاً يشير الى أن الطالب لأسرار العقائد لا طريق له يسلكه الا شرح هذا الحق فالطالب لأسرار العقائد هو المشتغل بالشرح وأنت

بعد هذا تعلم حال ما قيل ولا ينبغي على أولي الالباب ركافة القول بأنه شبه طالب أسرار الخ اذ المقصود للخيالي مدح كتابه لاشرح العقائد انتهى (قوله بالساري في ظلمة الليل) ان قلت هذه العبارة نظير قوله تعالى (أُسرى بعبد ليلاً) يحتاج معها الى اعتبار التجريد أو التأكيد * قلت كلا فان السائر ليلاً يسري تارة في الظلمة بان لا يكون معه نبراس وأخرى به والمراد الاول تأمل (قوله ثم استعمل لفظ الخ) متعلق بالتشبيه قبل (قوله ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية الخ) أي في الاول والثاني بان يشبه في الاول الحال المعتبرة من ذات المشتغل بشرح العقائد بدون هذا الكتاب واشتغاله بذلك الشرح كذلك والارتباط الذي بينهما وعدم اعتدائه الى مقصده بالحال المعتبر من ذات السائر ليلاً وسيره والارتباط بينهما وتخييره في مقصده بجامع الهيئة التي تجمعهما ثم استعير الساري للحال الاولى استعارة تبعية تمثيلية على ما هو التحقيق من مذهب السعد أو استعير المركب الدال على المشبه به للحال المشبه الا أنه صرح بما هو العمدة في الدلالة عليه أعني الساري على ما هو المختار للسيد ومثل هذا يقال في النبراس ويحتمل أن التمثيلية في قوله فدونك أها الخ ولا ينبغي عليك اعتبارها ثم إن بعضهم اعترض المحشي بما حاصله أنه لا ينبغي التعرض للاحتمال الاول حيث أمكن اعتبار التمثيلية وقد اعترض بعض المحققين على العصام حيث أجاز في أني أراك تقدم رجلاً الخ أن يكون من الجاز المركب غير التمثيلية بأنهم صرحوا بأن التمثيلية مثار فرسان البلاغة فتي أمكنت لا يعدلون عنها وغير خاف عليك افاضة مثل هذا من غير واحد تراهم يمدون الى التركيب الواحد وكأنهم يفوضون بحر الاستخراج مكنوناته تلك هي الاعتبارات البانية وهذا السيد يجيز في قوله تعالى (اولئك على هدى) ثلاثة أوجه المكنية والتبعية والتمثيلية وأجاز غيره في قوله تعالى (لهم فيها زفير وشهيق) (١٠) الحقيقة والكنائية والتمثيلية وقد أجرى المكنية والتمثيلية والتصريحية في قولهم التمثيلية

<p>بالساري في ظلمة الليل في تخييره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة (كتاب) خبر مبتدا محذوف أي هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه نبراساً (والمسكمن) جمع مكن من كمن كونا اذا احتنى ووصفه بالحفية للمبالغة أي المواضع الحفية غاية الحفاء (والاوان) الحين والجمع آونة كزمان وأزمنة (والدعة) الكنية (والجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق (والابجاز) (كوناه</p>	<p>مثار فرسان البلاغة فعنى قولهم فتي أمكنت لا يعدلون عنها انما انصح أن تكون التمثيلية طريقاً لا فائدة المعنى لا يجوز ابراز الكلام على</p>
---	---

وجه يكون خلوا عنها وليس من حرج على المتكلم أن يلبس المعنى ثوباً له الوان عدة (قوله والجملة استئناف الخ) (كردن) فهو استئناف ياتي جواب عما يقال لم كان هذا نبراساً وكذلك قوله يرشدك جواب عما يقال لم كان فيه هدى للناس وفي قوله كتاب الخ اقتباس وتجرید وترشيع وقوله من كمن بابه دخل والمسكن مصدر أريد به الفاعل (قوله اذا اختنى) اعلم أنه منع قوم أن يقال اختنى بمعنى توارى واستتر وأجاز القراء اختنى بمعنى استتر وقال الازهرى واما اختنى بمعنى خفي فهي لغة ليست بالعالية ولا بالمتكررة فيتحرر لك من هذا أن اختنى يصح أن يكون بمعنى توارى واستتر وأن يكون بمعنى خفي ولما فسر كمن باختنى كما في المختار احتمل المعنيين وحمله المحشي على الثاني لانه أنسب بالقام فقال ان موصفاً بالحفية للمبالغة ويصح أن يحمل على الثاني ويكون الوصف للإشارة الى أنها في حد ذاتها خفية لم تظهر لاحد الى الآن وهذا المعنى لا يفهم من المسكمن فلا وجه لما قيل الفرق بين الحفاء والاختفاء غير خاف وان خفي على المحشي لحمل الوصف على المبالغة انتهى (قال املته) من الاملاء أصله أملته قلبت اللام الثانية ياء دفعاً للاستتقال وقوله الاوان الحين الخ لو قال اوان كزمان لفظاً ومعنى وجعاً لكان حسناً (قوله والدعة الكنية) في المصباح ودع زيد بضم الدال وقحها وداعة بالفتح والاسم الدعة وهي الراحة وخفض المباش والهاء عوض من الواو وفي المختار الدعة الخفض تقول منه ودع الرجل بضم الدال فهو وديع أي ساكن وودع أيضاً مثل حمض فهو حامض واما دع بمعنى أترك فاصل مضارعه الكسر ومن ثم حذفت الواو ثم فتح المسكان حرف الحلق قال بعض المتقدمين زعمت النخاعة أن العرب أمانت ماضي يدع ومصدره وأسم الفاعل وقد قرأ جمع ما ودعك ربك بالتخفيف وفي الحديث لينتهين قوم عن ودعهم الجمع أي عن تركهم فقد رويت هذه الكلمة عن أفصح العرب ونقلت من طريق القراء فكيف يكون أمانة وقد جاء الماضي في بعض الاشعار وما هذه سيئه فيجوز القول بقلة الاستعمال ولا يجوز القول بالامانة قول بعضهم هنا الدعة بمعنى الترك والسكنة تخليط وقول الاصل والاستراحة الخ

تفسير لبعض المراد وقوله معظم الطريق أي أحسنه وهو الوسط ويجمع على جواد مثل دابة ودواب وإضافته للإيجاز يصح أن تكون على معنى اللام أو من فقوله من غير تسمية تأكيد وقوله وأصله عى الخ أي قبل تعديته بالتضييف وقوله والاسم الفلز مثل رطب وأرطاب وقوله الأصل أمليته الخ يصح أن يكون جواباً عما يقال كيف يرشد إلى المسكان الخ بقول لاغزو فاني ألقته في رعد من العيش وقت استراحة القرحة ذلك الوقت الذي ينشط فيه الانسان وينار على الوقت الذي ذهب في الاستراحة ويحتمل أن يكون ترغيباً ثانياً للطالين وتشويقاً للمستعدين بعد الترويب الحاصل بقوله فدونك ■ ولما كان هذا الاهتمام مقتضياً لتطويل الكلام أشار إلى دفعه بقوله سالكا فيه جادة الخ (قوله حام الطائر) بابه قال وقوله الحالية بالمسائل يقال حليت المرأة بالكسر حلياً بالكون فهي حلية وحالية صارت ذات حلي والسين والشين على هذا استعارة أصلية شبهت المسائل الحالية عن الدلائل بالحرف المجرد من زينة التقط والتحلية بالدلائل بالزينة بالنظر بالنقط الثلاث وعلى الاحتمال الثاني مجاز مرسل وقوله ورمت الخ تفسير للفقرة الاولى ويصح أن يراد من إحدى الفقرتين أحد المعنيين للسين والشين ومن الأخرى الآخر يقول بعد ما انتهت من تأليف هذا التبراس وأردت أن يناله الحسن والزينة لم أجسد طريقاً لذلك إلا الحاقه إلى خزانة من لا مثل له الخ ففعلت ويحتمل أني بعد ما انتهت منه ثم عاودته ثانية للتحسين والتزيين أعقب هذا الحاق إياه إلى خزانة الخ حتى كان الحاق واقع زمان التحسين ومعنى تزيين المسائل المدللة وغيرها ترتيبها (١١) على الوجه اللائق واسقاط الدخيل

بينهما وإيراد الأمثلة لايضاحهما وغير ذلك قيل الاحتمال الثاني للسين والشين ليس بشيء جداً لأنه مع كونه غير مطابق للواقع إذ لم يصحح كلمات الشرح الا قليلاً غير لائق بمقام المدح قطعاً إياه وهو وهم منشؤه تحييل أن الضمير في تحييله وسينه وشينه للشرح وليس بصواب

كردن سخن () والتعمية) عميت معنى البيت تعمية (بوشيده كرهن) ومنه المعمي من الشعر وأصله عى الأمر إذا التبس (والالغاز) من ألغز في كلامه إذا عى مراده والاسم الفلز والجمع ألفاز (وحت) على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوماً وحومانا أي دار (وما) مصدرية (رمت) من رام روماً طلب عطفه عليه وإراد بالشين المسائل الحالية بالدلائل وبالسين الحالية عنها على ما ذكره قدس سره في حواشي المطالع أو أراد الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وإرادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح الفاظه حرفاً حرفاً من سقم اللفظ والمعنى وفي (الحقته) إشارة إلى أن في خزائنه نفائس أخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابها وفي بعض النسخ انحفته وهو تصحيف إذ الانحاف لا يكون إلى خزانة ولو سلم فالواجب انحفت به بزيادة الباء في الصحاح التحفة ما انحفت به الرجل من البر (والعلاء) الرفعة والشرف فإن ضمنت قصرت وإن فتح مددت (المثل) بفتح الميم والثاء المتثناة الصفة اقتباس من قوله تعالى (وله المثل الأعلى في السموات

قأمل (قوله هذا الكتاب من ملحقاتها الخ) قيل الظاهر أن الحقوق الذي أرادته إنما هو بالنظر إلى كونه واقعاً بعدها لا من حيث الفضل والشرف على ما هو المناسب لقوله كتاب فيه نور وهدى ويحتمل أن يراد الثاني هضاً لنفسه وهو المناسب لما سيأتي بعيد من المدائح اه ثم في تعديده الحاق بالي إشارة إلى أنه ضمن معنى الدفع دلالة على علو طبقة تلك الخزائنة وهي بالكسر كما قيل لا تفتح الخزائنة ولا تكسر القنديل جمعها خزائن (قوله إذ الانحاف لا يكون إلى الخ) بل يكون إلى صاحبها كما تدل عليه عبارة الصحاح الآتية أيضاً ولما كان ضعف ظاهراً إذ لا مانع من أن يجعل تحفة وهدية إلى الخزائنة ولو على سبيل التزليل ومثله ليس بعزير وفي المصباح التحفة ما انحفت به غيرك وأيضاً لا مانع من أن يراد من الخزائنة إحدى خزائن القوى الدراكمة يادر إلى التسليم (قوله فالواجب انحفت به الخ) لا يخفى أنه لو ضمن انحفت معنى رفع اندفع كل من الأمرين ويكون المعنى جعلته تحفة للصاحب الأعظم ورفعه إلى خزائنه قيل وقد وقع في القاموس ترك الباء حيث قال يقال وقد انحفته فالظاهر أنه من قبيل أخذت الحطام وأخذت بالحطام والتحفة بفتح العين وسكونها والثاء أصلها ولو كما في ثراث ونجاة (قوله فإن ضمنت الخ) يقال على بالكسر يعلو علاه بالمد والفتح وعلا بالضم والقصر وإن رسم بالياء فجمع عليها ككبرى وكبر وأما علا في المكان فبإيهما (قوله بفتح الميم والثاء الخ) وأما بكسرها فيستعمل بمعنى الشبيه وبمعنى نفس الشيء وذاته وزائدة وقوله ليس كمثل شيء خرج على الثلاثة وقيل المثل بالفتح يستعمل كالمثل بالكسر وعليه قوله تعالى (كن مثله في الظلمات) أي كن هو

(قوله صاحب مطلقا الوزير) وأما إذا قيد بالدار والكتب مثلا فلا يكون معنى الوزير وهذا الإطلاق على سبيل الغلبة ووصفه بالأعظم احتراز عن سائر الوزراء فلذا عطف الدستور عليه لتفسير (قوله وأصله دفتر الخ) معناه أن كلمة دستور كانت فارسية عربت وجعلت اسما للدفتر المخصوص الذي جمع فيه الخ فهو مجموع القوانين ولما كان الوزير الكبير مرجعا لكل في اجراء تلك القوانين وكان حافظها ومنفذها قيل له دستور كأنه عين ذلك الدفتر فوصفه بالمعظم للمدح والدفتر بالفتح وحكي الفراء فيه كسر الدال عربي لا يعرف له اشتقاق وبعض العرب يقول دفتر على البدل ومعناه الكراسة قال (بابه كمية الخ) تشبيهه ببلغ وإضافة الكمية إلى الحاجات لعله وجه الشبه الذي أشار إليه بقوله يطوي إلى آخر الفقرتين فالضمير فيهما إلى الباب المشبه (قوله الطريق الواسع الخ) يستعمل بمعنى مطلق الطريق توسما (قوله ذو العمق الخ) هو كناية عن البعد كما يرشد إليه تفسيرهم إياه في قوله تعالى (يأتين من كل فج عميق) بالبعد إذ العمق أبعد أطراف البر (قوله والفج الوادي) إطلاق آخر والوادي كل منفرج بين جبال أو آكام يكون نفذا للسيل (قوله وفي اختيار الفج إشارة الخ) إما على المعنى الثاني فظاهر لأن الوادي الغالب فيه عدم الاستواء ولا يسلك الطريق الغير السوي الا لضرورة وهي ازدحام الطريق للمستوي بالواردين على بابه وأما على الاول فلعله لاتماعه فكانهم لم يسلكوا غير الواسع لكثرتهم واعلم أن كلمة كل أيضا تشير إلى كثرة الواردين لكن ليس فيها إشارة إلى تحمل المشاق كما أن اختيار الفج لا يشير (١٢) إلا على المعنى الاول نعم في وصفه بعميق إشارة لذلك (قوله وهو الرجاء)

والارض) (الصاحب) مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان (الدستور) بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في أحوال الناس إلى ما يرسمه وأصله دفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه (يطوي) على صيغة المجهول من الطي بمعنى (درنوردیدن) من حد ضرب (الفج) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين (العميق) ذو العمق وهو قعر البر والفج الوادي وفي اختيار الفج إشارة إلى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق (يستقبله) من الاستقبال (يشواشدن) (الآمال) جمع أمل وهو الرجاء عبر عن ذوى الآمال بالآمال إشارة إلى أنهم لاعتمادهم على مكارم أخلاقه يصبرون حين التوجه إلى بابه أنفس الآمال (السحيق) البعيد (باهت) من المباهاة وهي المفاخرة (التيجان) جمع التاج (والهامة) الرأس والجمع هام (والحلل) جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام لإزار ورداء شبه التيجان والحلل بأشخاص ذوي مفاخرة بسبب كمالهم على طريق الاستعارة بالكناية وأثبت لها المباهاة تحنيلا	كذا في المختار وفرق في المصباح فجعل الآمل لما يستبعد حصوله والطمع لما يقرب والرجاء لما بينهما (قوله عبر عن ذوى الآمال) الآمل مصدر أمل يأمل أملا من باب طلب وأملته تأميلا مباغة فيه استعمل هنا بمعنى الفاعل مجازا أمر سلا (قوله إشارة الخ) حاصله
---	---

(والمقصود)

أن الإنسان كثيرا ما يترجى الأمر ثم يزول عنه ذلك الرجاء لحية ظن الراجي

بالرجو منه بخلاف هؤلاء الواردين فانهم لملمهم بأنه لا ينبغي رجاء راج عند ذلك الممدوح بلازمهم رجاءهم فكانه عينهم ويؤخذ من كلامه أن المجاز المرسل فيه للمباغة التي في الاستعارة (قال السحيق) يقال سحق سحقا كسحق سحقا وكسحق سحقا (قوله وهي المفاخرة) بيان لأصل المعنى فان المراد هنا حصول الفخر والشرف إذ لا معنى لكون بعض التيجان يفخر على بعض بالهامة مع أن نسبتها إلى الكل سواء وكذا يقال في الحلل نعم إذا لوحظ أن تيجان الوزارة وحلل الامارة تفاخر غيرها صح بناء الكلام على ظاهره (قوله جمع التاج) هو الأكامل للمعجم كالعمامة للعرب (قوله بضم الحاء) وأما بكسرها فالقوم النازلون وتطلق على البيوت مجازا وهي مائة بيت فما فوقها تجمع على حلل كسدر (قوله إزار ورداء) في المختار بعد هذا ولا تسمى حلة حتى تكون ثوبين وفي المصباح تقييد الثوبين بأن يكونا من جنس واحد ثم أن إضافة التيجان إلى الوزارة والحلل إلى الامارة من قبيل إضافة شعار الشيء إليه ويجوز أن تكون إضافة السبب إلى المسبب بأن يراد بهما الامور التي تستحق بها الوزارة والامارة كما يشير إليه فاقيل أن التيجان والحلل لا يضافان حقيقة الا إلى ابهما في كل من الوزارة والامارة استعارة مكنية ممنوع (قوله شبه التيجان الخ) قيل هذا سهو لانه حينئذ تكون الاستعارة مصرحة يراد بالتيجان والحلل أمحاهما بقرينة المباهاة إذ لا منع من ذلك اه وغير خاف عليك فبادر

(قوله والمقصود ان الوزارة الخ) يريد انه بعد الاستعارة بالكناية يجعل الكلام كناية عن ذلك ووجهه ان الهامة والقامة ما كانا سببا لحصول الفخر للتيجان والحلل الا لان الوزارة ، الامارة قد استقرتا في مقرها وكنتا بذاته بخلاف غيره فانه الذي يفتخر ويكمل بهما وان تقلدهما لا يثبت ان ينقلامنه الى غيره (قوله ولعل وجه جمع التيجان الخ) الظاهر ان المراد الاتيان بالتاج والحلة بصيغة الجمع ويحتمل ان المراد الجمع بينهما وعدم الاكتفاء باحدهما وقوله اشارة الى حيازته الخ حمل التيجان والحلل على الصفات التي توجب استحقاق الوزارة والامارة وحينئذ يراد بالتيجان الصفات الباطنية لمزيد اختصاصها بالهامة نحو كمال العلم وحسن السياسة وقوة البرهان ومن الحلل الصفات الظاهرة التي لها علاقة ما بالقامة نحو كمال الشجاعة وسلامة الحواس الظاهرة وصباحة الوجه والله أعلم (قوله من حد حسب) يقلل وليت الامر اليه بكسرتين ووليت عليه وحاصل ما ذكره ان الولاية تستعمل بمعنى تولى الشيء والقيام به وفتح واوها حينئذ هو الفصيح لغة وكسر ها جائز واسم الفاعل منها حينئذ على فاعل تقول وليت الامر وعليه ولاية فانا وال والجمع وولاية وتستعمل بمعنى المحبة والنصرة وكسر الواو هو الفصيح والفتح جائز على العكس من الاول واسم الفاعل منه ولي ولا شك ان المناسب هنا المعنى الاول فكان الصواب أن يقول والى الايدى الخ ثم استدرك على ما في التاج بأن المعنى الاول يصح أن يكون الوصف منه على فيل أيضا واستند الى ما ذكره العنيد في المواظف في مبحث شرحه أسماء الله الحسنى من أن الولي قيل انه بمعنى المتولي للامر والقائم به وفي المصباح والولي فيل بمعنى فاعل من وليه اذا قام به ومنه (الله ولي الذين آمنوا) والجمع أولياء قال ابن فارس وكل من ولي أمر أحد فهو وليه اه ومنه تعلم أنه (١٣) معنى لقوى لا شرعي وفي كلام

الغزالي ما يفيد أن ولي في الآية يصح أن يكون بمعنى المحب الناصر ثم انه لا مانع من أن يكون ولي هنا بمعنى المحب فنعناه انه يحب بذل الايدى وأنت بعد تفتتك لهذا تعلم حال ما قيل عقب

والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقرتا في مقرها وكنتا بذاته ولعل وجه جمع التيجان والحلل الاشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولي) فيل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية (والى شدن) والنعت والى وفتح الواو حينئذ هو الوجه ويجوز كسر ها والولاية (دوست شدن) والنعت ولى وكسر الواو حينئذ هو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر في شرح المواظف في الاسماء الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به (الايدي) جمع الايدي جمع اليد بمعنى النعمة فأنعم عطف تفسير له شبه هيئة تربيته لاملءاء وترويح العلوم وحفظها عن الضياع بهيئة من أخذ يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله أخذ أيدي العلماء والعلوم استعارة تمثيلية

قوله فعلى هذا الصواب والى ولم يتفطن الحنفي ان هذا ما هو في أصل اللغة والشرع قد استعمل الولي بمعنى المتولي وهما كذلك قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا) أي متولي أمرهم كما صرح به البيضاوي انتهى كلامه (قوله في الاسماء الحسنى) في نسخة الاسماء باسقاط في وهي الصواب فتذكر (قوله شبه هيئة تربيته لاملءاء الخ) أي الصورة المترعة من المربي والتربية كما يدل عليه قوله بهيئة من أخذ يد آخر الخ وقول الأصل مربى أهل الفضل الخ تفصيل لبعض ما أجمل في قوله ولي الايدى الخ ولذا جاء بالفصل والمراد ما يشمل التربية الحسية والعقلية بتوضيح المشكلات وحفظ كيان العلوم وهيئة سبل نواها فقوله أخذ أيدي العلماء الخ بالفصل أيضا تفصيل له (قوله استعارة تمثيلية) قيل هذا الوجه ضعيف لكون بعض أجزاء المشبه مذكورا كالمعلماء والعلوم وهو مانع للاستعارة كما حقق في محله الا أن يقال المقصود انما هو أخذ الايدى ولا يلزم أن يذكر جميع الفاظ المشبه به كما حققه السيد الشريف في مثل قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم) وبعد فيه ما فيه اذ لا يرضى بذلك ولو سلم فالكلام انما هو في كون بعض أجزاء المشبه مذكورا لا في ترك بعض أجزاء المشبه به والفرق ظاهر انتهى وقوله اذ لا يرضى بذلك يريد أن الحنفي لا يرضى بما اختاره السيد من أن الاستعارة التمثيلية يجب أن تكون الفاظا الا انه لا يلزم أن تكون محققة بل يجوز أن يكون البعض محققا والبعض مجيلا بنوى في الارادة بلا ذكر ولا تقدير اذ تقديره قد يوجب تغيير النظم قال ان ما ذهب اليه السيد من جواز الاقتصار على بعض الفاظ التمثيلية مع نية البعض لا بد له من شاهد من كلامهم ولا يجوز اثباته بمجرد الرأي انتهى وأنت خير بأن قوله أخذ أيدي ان لم يكن وحده كافيا في الدلالة على الهيئة المشبه بها فلا مانع من اجواء كلامه على مذهب السعد الذي اختاره الحنفي وغيره من محبة أن تكون التمثيلية لفظا مفردا بل هذا أولى وما قاله من أن فيه بعض

أجزاء المشبه فيه أنهم أجازوا الجمع بين المشبه والمشبّه به إذا لم يكن على وجه ينبي عن التشبيه كقوله سيف زيد في يد أسد وقوله قد زر أزراؤه على القمر فهذا أولى وقد أجاز الكشف والسيد وغيرهم التثنية في قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) الآية وقوله (واعصوا بحبل الله) وهو كما ترى لا ينقص عما نحن فيه وبالجملة فإضافة الأيدي إلى العلماء والعلوم قرينة التثنية وليت شعري إذا قيل أخذ أيدي الضعفاء المعجزة عند زلق أقدامهم هل يكون تثنية هنا فاعلم (قوله إشارة إلى أحيائه مراسم الخ) يقيد أن الأولوية استعارة لمراسم الشرع وقوله رافع ترشيح على حقيقته أو مستعار لمعنى الاظهار والمراد من الصغيرة ما يجوز تركه من المشروعات ومن الكبيرة ما لا بد منه ويحتمل أن المراد من الكبيرة ما هو شعار للإسلام كأركانها الخمس والأذان وإقامة الجماعة ومن الصغيرة ما عداها ولا شك أن اعتناء الأمير بالصغيرة ورفضها بدل بالطريق الأولى على اعتناؤه بالكبيرة ورفضها وبهذا ظهر قوله إشارة الخ وفيه أنه يجوز أن تكون الكبيرة مرفوعة من قبل بخلاف الصغيرة كانت مندرسة لعدم اهتمام الناس بها فرفضها هذا الوزير (قوله عطف تفسيري الخ) قال في الرسوم بدل من الضمير أي رسوم الشرع ثم يحتمل أن المراد من الرسوم المراسم الصغيرة فالتفسير ظاهر ويحتمل أن المراد المراسم مطلقا فالتفسير باعتبار ما أقامه قوله رافع أولوية الشرع من رفضه المراسم مطلقا (قوله ويجوز أن يخص الأول الخ) يحتمل أن يكون معناه ويجوز أن يلاحظ خصوص الأولوية بما هو شعار للإسلام كما هو مقتضى الإضافة للشرع ويجعل الرسوم عامة لهذا وغيره فتكون الخ فيها للاستمرار فيكون كما رفع مراسم الشرع رفع مراسم غيره من الحرف والصنائع (١٤) والحكومات والدول ويحتمل أن يكون معناه تخص الأولوية بما هو شعار للإسلام

أعني الشعار الصغيرة مثل (الألوية) جمع ألواء بكر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له البريق وفي اختيارها على الاعلام إشارة إلى أحيائه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها (والرسوم) جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري لألوية ويجوز أن يخص الأول بما هو شعار الإسلام (حاز) بالحاء المهملة والزاي المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزاً وحيازة (والمآثر) جمع مآثرة بفتح التاء وضها وهي المكرمة لأنها تؤثر أي تذكر ويؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها (والمفاخر) جمع مفخرة بفتح الحاء وضها المآثرة فهو تكرار الأول من غير لفظه للتقرير ويجوز أن يراد بالأول المكram الحسبية ومن الثاني النسبية يقال فخريته أغفريته إذا كنت أكرم منه أبا وأما (الأول والآخرة) بدل ما هو صريح في رفعه مراسم

الشرع صغيرها وكبيرها فإمعن قوله اختار الأولوية ليشير إلى أحيائها مطلقا (من) قلت لعل المراد ليشير من ابتداء الكلام أوليشير بطريقة برهانية هذا* وفي بعض النسخ رافع أولوية الشرح المرسوم ففيه إشارة إلى اعتناؤه المدح بهذا الشرح الجليل وما كتب عليه الخشي أولى ليفيد أن هذا المدح ممن بعثه الله أجدد لهذه الأمة أمر دينها (قوله اسم فاعل) هذا بيان له باعتبار أصله فإن الظاهر أنه هنا صفة مشبهة لمناسبة المقام وقوله وهو الجمع ظاهره مطلقا سواء جمعت إلى نفسك أم لا لكن المراد هنا الأول وقوله حاز يحوز الخ فهو من باب قال وكتب ويقال حاز يحجز حيزاً من باب سار (قوله لأنها تؤثر) يقال أثر الشيء يآثره أثرأ كنصر ذكره عن غيره ونقله عنه وقوله يتحدثون بها أي أن الداعية التي تدعوا القرون لتبناها حاجتهم إلى التحديث بها في مجالسهم وأرشادهم (قوله فهو تكرار للأول الخ) لا يخفى أن المكram من حيث تذكر عن الشخص وينقلها قرن عن قرن تسمى مآثر ومن حيث يفاخر بها الشخص غيره ويسدها عليه مفاخر ومثل هذا لا يعد تكراراً كالكتاب والمضاحك (قوله الحسبية) الحسب فعال الشخص مثل الشجاعة وحسن الخلق والجود والمكram النسبية التي تكون من جهة الآباء (قوله غفريته أغفريته الخ) في المختار فآخريته ففخره من باب قطع أي كان أكرم منه أبا وأما أنه في قوله مآثر على ما ذهب إليه الكسائي من أن الفعل المبني للمغالبة يصاغ على فعل يفعل بالضم إلا إذا كان فيه حرف حلق ففعل يفعل بالفتح والراجع أنه بالضم مطلقا وقد نقل ابن الحاجب عن الثقات فآخريته ففخرته أغفريته بالضم وحكي أبو زيد الضم فيه وفي شاعري ففخرته أشعره وفي المصباح الفخار بالفتح المباهاة بالمكram والمناقب من حسب ونسب وغير ذلك

(قوله واللام عوض الخ) فلا يقال بدل البعض لا بد من اشتباهه على ضمير المبدل منه على أن محله عند عدم استيفاء الأبعاض وقوله وهو كناية الخ وجهه أن المراد من الرئاسة الأولى هي السيادة العظمى والمراد من آخرها الآخر في المرتبة ولا شك أن نواله الرئاسة العظمى وعدم تركه لغيره أدنى مراتب الرئاسة دليل على أنه لم يدع لاحد رئاسة في فن من الفنون هذا * وفي بعض النسخ بالاول والآخِر والظاهر أن الباء للملابسة أو السبيبة فتأمل قال (طبعه) أي ذهنه (قوله الدلالة الخ) هي إرادة الطريق وقوله الذكر الجليل أي دون القبيح يقال ذهب صيته في الناس وربما قالوا انتشر صوته بمعنى صيته والمراد من الوهم القوة الواهمة التي في البطن الاوسط من الدماغ تدرك المعاني الجزئية مأخوذة من الصور الحسية الموجودة في الحس أو الخيال والجلال العظمة وقوله والخيال الخ قوله خال الشيء يخاله خيلا وخيلة وخيولة من باب نال اذا ظه وخاله يخيله من باب باع لغة وخيل له كذا بالنسبة للمفعول تخيله وتوهمه والخيال كل شيء تراه كالظلال وخيال الانسان في الماء والمرأة صورة تمثاله يقول هذا المدح بلغت حاله وصفاته من الرفعة حدا يعجز العقل معه أن يحيط بها حتى في عالم الرؤية الذي فيه المجال لتصور الاشياء بعيدة المثال وانما يخيل للانسان أن صورة حاله الرفيع تمر به (١٥) في حالة النوم وسبب هذا التخيل

اشتهار صفاته بين الناس
فبسبب هذه الشهرة
ساع للوهم الذي من
شأنه تمثيل المتعانت أن يخيل
ويتوهم مرور هذا التمثال في
حالة النوم وهو من نوع
الاغراق المتقدم (قوله الدقة
المذكورة) أي الذي جمع
فيه قوانين الملك وضوابطه
وقال بعضهم الدقة الذي
يكون فيه أسماء الجنود وأركانهم
ثم يطلق على مجلس المناظرة
ودار الكتاب وموضع

من الرياضات واللام عوض عن الضمير أي حاوى أول الرياضات وآخرها وهو كناية عن احاطته
بجميعها (والمدارج) جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب والاسلك (النقاد) فقال للبالغة من نقدت
الدراهم اذا أخرجت عنها الزيف (والمعارج) المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى
(والوقاد) المشتعل من حد باب ضرب (الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاق وقوله
بل عن حد الامكان اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة) راه نموذج (والصيت) الذكر
الجليل الذي ينتشر في الناس وأصله من الواوي انقلبت ياء لانكسار ما قبلها كأنهم بنوه على فعل بكسر
الفاء للفرق بين الصوت المسموع والذكر المعلوم (وصيت جلاله) فاعل يدل (والوهم) مفعوله
(وما) في ما خيل نافية والخيال والخيلة ينداشت (وطيف الخيال) بجيئه بالنوم يقال طاف الخيال
يطيف طيفا ومطافا والخيال (صورتي كه بخواب يتند) (والسامي) اسم فاعل من السمو وهو العلو
(والتأطورة) مبالغة في المنظور (والديوان) صاحب الدفتر المذكور وأصله ذلك الدفتر من دون
الكتاب جمعه وقرنت بعضه الى بعض يعني أن الوزراء ينظرون اليه دائما مترقين لما يأمرهم
وقد يقال هو مبالغة في الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا في حواشي المطالع (آصف)
علم وزير سليمان عليه السلام استعاره للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيراً عظيماً نافذاً

اجتماعهم فاعتبار المعنى الثاني والثالث يصح اطلاقه على الوزراء. أيأما كانوا بخلاف المعنى الاول فانما يناسب الوزير الاعظم كما قدمت
الإشارة اليه في الدستور فاذا حمل الديوان على الدفتر مطلقاً فمعنى ناظورة الديوان أنه المنظور اليه دائماً لأجراء ما فيه وظاهر معناه
أن حمل على موضع الاجتماع وكذا أن أريد منه الوزراء مطلقاً فإن أريد به خصوص هذا الوزير فالإضافة للبيان أو إضافة
الصفة للموصوف (قوله من دون الكتاب) فأصله دووان بواو ين قلبت واو الاولى ياء لسكونها وانكسار ما قبلها يدل عليه
دواوين في الجمع ودويوين في التصغير (قوله يعني أن الوزراء الخ) أفاد بهذا أن معنى ناظورة من ينظر اليه خصوص الوزراء
وان المبالغة فيه باعتبار كثرة النظر الواقع عليه حيث تعدد الناظرون وباعتبار دوام تعلقه به ولهذا عبر بالعناية (قوله وقد يقال الخ)
يشير الى ضعفه فإن الاول صرح به القاموس قال نظورة ونظيرة سيد ينظر اليه ولعل الألف من الحاقاتهم والثاني إنما أشار
اليه في الصحاح (قوله بمعنى الحافظ) ذكر هذا المعنى في المختار (قوله فالديوان بمعنى الدفتر) لا يخفى عليك إمكان اعتبار بقية المعاني
(قوله آصف) على وزن آدم (قوله باعتبار وصفه) أي لفظ آصف أي الوصف الذي يدل عليه وهو إشارة الى تحقق شرط
استعارة العلم أعني أن يتضمن وصفاً وأن يشتهر به قيل الاولى أن يحمل على التشبيه البليغ لان الضمير في عصره راجع الى
الممدوح بل العصر مانع أيضاً للاستعارة كما صرحوا في قوله * لا تعجبوا من بلى غلاته * قد زر أزراره على القمر * اه

يريد أن التركيب قد اشتمل على ذكر المشبه وهو يمنع الاستعارة وفيه أنه لم يمنع أحد الاستعارة في البيت بل الكل متفقون على جوازها وإنما ادعى قوم عدم حسنها من حيث أشمال تركيبها على ما يشتمل منه رائحة التشبيه لفظاً وهي الضمائر في غلالته وزر أزراره وقال المحشي لا بد لهذه الدعوى من شاهد فإن الاستعارة إنما تقتضي طي ذكر المشبه وعدم الاشعار بالتشبيه بحيث لو أقيم لفظ المشبه مقام لفظ المشبه استقام الكلام ولم يفت إلا المبالغة وهو متحقق في المثال المذكور اه وما قاله من ذكر المشبه فيعد تسليمه ليس على وجه ينبغي عن التشبيه وليت شعري ما وجه منافاة العصر للاستعارة (قوله والضير في به الخ) حاصل المعنى على الاول ان كونه محمود أهل الفضل يكفي في تحقق البرهان الدال على حسن خصاله فاضافة البرهان على هذا من اضافة الدال الى المدلول وهو برهان إني وعلى الثاني يكفي البرهان الذي هو خصاله الحسنة فيما ادعيته من كونه محموداً أهل الفضل فاضافة البرهان يسانية وهو برهان لمي والظاهر أن الباء بمعنى في وبعضهم هنا ظلمة أعرضنا عنها (قوله حالاً من المبتدأ) وان آيت هذا فأوله بالمحكوم عليه مثلاً (قوله أو للسبية) والظاهر على هذا أنه متعلق بالنسبة بين المبتدأ والخبر (قوله حال من ضمير) هو كذلك على كل من الاحتمالين في الباء وقد جعل المحشي قوله كاملاً جارياً على البدر ولو جعل وصفاً آخر للمدح أمكن أن يرتبط به قوله بكأله على كل من الاحتمالين وصح أن يكون قوله في الأوج مرتبطاً بكأله (قوله للوزن) القصيدة من البحر الكامل (قوله من (١٦) زخر الوادي) بابه منع وخضع يقال زخراً وزخوراً وهو تأكيد لما استفيد

من قوله محيط فإنه كناية عن الاتساع أيضاً يقال أحاط بالشيء استدار به (قوله كما عرفت في بكأله) فهي للسبية متعلقة بالنسبة بين المبتدأ والخبر أو للمبالغة حال من المبتدأ المحذوف (قوله وفي فن متعلق الخ) معناه أنه لا يقابله ولا يشابهه في فن ونوع واحدما اتصف

الحكم جامعا لحسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين أى جميعا والضير في به راجع الى كونه محمودا (أهل الفضل) فاعل كفى والباء زائدة (وبرهان) مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزايدة كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع والباء في بكأله إما للمبالغة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف أعني هو أو للسبية (وفي الأوج) حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن (وبدر) خبر المبتدأ المحذوف أي هو متلبس بكأله أو بسبب كأله بدر كامل حال كون البدر في الأوج (والزاهر) بالزاي والخاء المعجمتين والراء المهمة من زخر الوادي اذا امتد جدا وارتفع (والنوال) العطاء والباء كما عرفت في بكأله (في كل علم) متعلق بتبحر يقال تجر في العلم أى تعمق وتوسع و (في فن) متعلق بحيله أي بأزمته (وعالم) بفتح اللام أى له من الحلم ما بكل العالم (سحجان) اسم رجل من بني وائل كان لنا بليغا يضرب به المثل في البيان (عي) على وزن فعل من يعجز عن أفادة المراد من الهي وهو

به أغني الحلم الا عالم لا واحد مثلاً أو آسان وهذا لكونه جمع ما في العالم كله من الحلم فعلم مبتدأ خبره بحيله (خلاف) ويصح أن يكون المعنى هو عالم بسبب افراده في الحلم بمعنى أن حلمه ليس من جنس حلم البشر فكان عالماً على حدة فعلم على هذا خبر لمبتدأ محذوف والباء في بحيله سبية وهو بمعنى افراده (قال سحجان) بوزن عطشان أصله الصائد رصيد كل ما مر عليه والمعاني صيد الفصيح فلما كان الفصيح المعهود الذي يضرب به المثل في البيان والفصاحة لا يفرض له معنى يريد أن يعبر عنه الا جعله في سلك عبارة تضبطه بحيث يتناول منها في أى وقت أريد تناوله بلا عسر ولا مشقة سمي بسحجان وهو سحجان بن زفر بن إياس الوائلي من وائل بأهله أدرك الاسلام وأسلم ومات سنة أربع وخمسين وعمر مائة وثمانين سنة وكان اذا خطب لا يتنحج ولا يسعل ولا يعيد كلمة ولا يتوقف ولا يبتدىء في معنى فيخرج منه وقد بقي عليه منه شيء ولا يميل عن الجنس الذي يخطب فيه ولا يقعد حتى يفرغ ومن واقفاته أنه وفد على مطوية رضي الله عنه فحضر الفصحاء في مجلس معاوية معه فاول ماتكم لقد علم الحني الجانيون انني اذا قلت أما بعد أتى خطيبها ثم أئند من وقت الضحى الى قبيل المغرب من غير قنور ولا تلثم وما قدر أحد على التكلم معه يقول هذا الممدوح بسبب فصاحة لفظه اذا قيس به سحجان كان بالنسبة اليه عيا (قوله لنا) اللسن بفحتين الفصاحة وقد لسن من باب ظرب فهو لسن وألسن وفلان لسن القوم اذا كان المتكلم عنهم (قوله عي) في منطقته بالادغام وما يسده بالفك والاول أكثر (قال معني) يقال فيه حدث عن سمن ولا حرج وهو الذي قيل فيه

أيا قبر من كُف وأريت جوده وقد كان منه البر والبحر مترعا

يقول ان الممدوح بسبب فضاله وجوده يكون معن حقيقا بنسبة البخل اليه وقوله وهو الوصول أى لا من البلاغة قال (الصائب) هو من صاب السهم يصوب صوبا من باب قال أو صاب يصيب صيبا من باب باع وصل الغرض فيكون بمعنى أصاب الرأي (قوله والتدبير في الامر الخ) يقال دبرت في الامر وتدبرت فيه بمعنى نظرت الى دبره وعاقته وبمعنى تفكرت فيه والظاهر هنا الثانى (قوله والثاقب المضي) يقال ثقب النار لا تقنت وبابه دخل وشهاب ثاقب مضي يقول هذا الممدوح اذا أراد التدبير فى أمر وقت أفكره على الوجه الصواب بل يكون كل من الحركتين صحيحا فينتج عن تلك الافكار آراء ناقبة مضئنة لترتبها على الافكار الصحيحة فقوله الثاقب الاراء مطول لما قبله والظاهر أن الاقوال جمع قول بمعنى الاعتقاد فعناه الذى ثقت آراؤه فى وقت تحصيلها (قال للناس يذل) يقال بذله بذلا من باب قبل مسح به وأعطاه وبذله أباحه عن طيب نفس وبذلت الثوب لم أحسنه وأل فى الناس للاستغراق (قوله قصدا الى التعميم) أى يذل كل شيء مالا أو الفاظا وقوله مؤكدة له أى التعميم حيث ذكر الفرد المتوهم عدم تعلق البذل به أعني الالفاظ وقوله وفيه إشارة الخ وجهه انه شبه الالفاظ بالمال ووجه الشبه البذل والانتفاع والتشبيه يقتضى أن يكون وجه الشبه مقرر الثبوت فى المشبه به كما لا يخفى هذا والظاهر أن الحياى لا يريد التعميم فى قوله يبذل لان بذل المال استفيد من قوله (بحر محيط ذا خبر بنوالة) وقوله (معن بليغ البخل فى افضاله) (١٧) وأما يريد تعلق البذل

بالالفاظ ووجهه ان عادة
الامراء والكبراء اذا كانوا
كرما يتفجع الفقراء بما موالهم
ولكنهم لا يسمحون
بمشاهدة أحد الا النذر من
الناس فكان الالفاظ عندهم
أعز عليهم من المال ولذلك
رى الناس يبذلون الجهد
فى سبيل مشاهدة السلطان
أو الامير ولا يطعم فيها

خلاف البيان وقد عي فى منطق عي أيضا فهو عي على وزن فعمل وعي على وزن فعل و(معن) (من) (بفتح الميم وسكون العين المهملة معن بن زائدة الشيباني كان أجود العرب و(البليغ) من البلوغ وهو الوصول من حد نصر (والبخل) ضد الجود (والافصال) الاحسان (والتدبير) فى الامر أن ينظر الى ما يؤل اليه عاقبته (والتاقب) المضي ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم (ليس بمسك لفظه) مؤكدة له ولذا ترك العطف (فكانما الفاظه من ماله) فى حق الانتفاع والبذل وفيه إشارة الى أن انتفاع الناس بماله وبذله اياه أمر مقرر لا ريب فيه (والتزام) انبوهى كردن (الوجنات) جمع وجنة مثلة الواو وساكنة الحميم ما ارتفع من الحديد و(متبرقع) اسم فاعل من تبرقع أى لبس البرقع وفى جعل أفضاله مطلقا برقع الانوار إشارة الى أن جميع أفضاله جميلة (فشا) ماض من الفشو (برا كنده شدين) من حد نصر وترك المتعلق للتعميم (الفرة) يياض فى جبهة الفرس فوق

(٣ — حواشي القفايد أول) كل احد وتأمل كرم الله فانه لم يختص به أحدا من عباده بخلاف مكالته اختص بها من شاء يقول هذا الممدوح يبذل الفاظه لكل الناس ولا يستكف من مشاهدة ضياء العقول قليل الاستعداد فكان الفاظه بعض ماله فى سهولة بذلها يرشدك الى هذا ذلك التفرع فى (قوله فكانما الخ) فقوله لفظه تنازعه كل من يبذل ويمسك وقوله ليس بمسك أى به دفعا لتوهم أن بذل الالفاظ بمعنى عدم صونها عن الفحش كما فى قولك بذلت الثوب والله أعلم (قوله ما ارتفع من الحديد) والمراد هنا جميع أجزاء الوجه فلذا جمع (قوله وفى جعل أفضاله مطلقا الخ) جعل الفاعل بمعنى الافعال والظاهر انه جمع فعل بمعنى الشأن ثم انه مما جرت به العادة ان المرء تكون فيه علامات ظاهرة تنبئ عن أوصافه الباطنة حسنة أو قبيحة وأكثر ما تكون فى الوجه مثل اتساع الحية دليل الذكاء وضيق العين على شدة السكر يقول هذا الممدوح تكاثرت فى أجزاء وجهه العلامات الدالة على حسن شؤونه ولما كان وجود دليل الشيء يعتبر وجوداً لذلك الشيء كما فى الإشارة والكتابة كانت تلك الشؤون الحسنة فى وجهه فكانه متبرقع بها فالانوار استعارة لتلك العلامات التى يهتدى بها الى تلك الثموت الحسنة كما ان النور كذلك ولما جعل الفاعل برقا لوجهه الذى تراحم فيه الانوار وكان المراد بها آثار تلك الانوار كان فيه إشارة الى أن جميع شؤونه حسنة (قوله من حد نصر) ويأتى من باب ساء مضاه الظهور والانتشار (قوله وترك المتعلق الخ) أى متعلق عم وهو كل أحد وانعامه وهو بكل شيء وفشا وهو فى جميع الناس وقوله وأكرمه أى أعلاه وأرضه

(قوله استعارة بالكناية الخ) حيث شبه العزة وهي ضد المذلة بالفرس صاحب العزة في توجه الرغبات الى كل وأضاف العزة اليها على سبيل التخييل فيصح أن تستعار للطرق الموصلة الى العزة كما أن غرة الفرس أمانة عليه وقول الاصل (بضائه) ترشيع يصح أن يستعار الارشادات المدوح الى تلك الطرق (قوله والمقصود دعاؤه الخ) أى فإيضاح الله غرة العزة كناية عن ذلك على كل من الاحتمالين وقوله دائماً هذا الدوام مستفاد من مقام المدح وسباق الكلام ولا حقه وأيضاً كل أحد في حاجة على الدوام الى العزة أو الرفع منها قدوم الحاجة الى ايضاح غرتها بضياء المدوح قدوم الحاجة اليه (قوله وفيه من المبالغة ما لا يخفى) وجهه أنك قد علمت أن الكلام كناية عن احتياج الناس اليه وهي أبلغ من الحقيقة وأيضاً تضمن هذا الدعاء أن العزة وهي البياض الذي في جبهة الفرس أو النوع الاعلى من أنواع العزة في حاجة الى أن يتضح بضياء هذا المدوح وكأنه بدون هذا الضياء يكون مظلماً (قال ورفع علم الخ) العلم يطلق على الراية وعلى الجبل وعلى العلامة ولا يخف أنك توجه الكلام على كل (قوله قرية شعيب) سميت بمدينة بن ابراهيم عليه السلام ولم تكن في سلطان فرعون بينها وبين مصر مسيرة ثمان وقوله مأربة بالفتح والضم (قوله من قيل لجين الماء) شبه المأرب بمدينة وأشار الى وجه الشبه بقوله يوجد عليه الخ يقول اللهم اجعل على الدوام موارد لفضاله أعني الامور التي يرد عليها احسانه ويتعلق بها هي الحاجات الشبيهة بمدينة أعني الحاجات التي تقصدها الناس على اختلافهم للارتفاق بالاغراض المترتبة عليها كما أن مدين يقصدها الناس للماء الذي فيها وفي التشبيه اشارة الى أن تلك المأرب ليس للشيطان فيها منزع كما أن مدين لم يكن لفرعون عليها سلطان (قوله والماء والسقي الخ) فليس الماء مقصوداً بالنسبة والظاهر أن هذا الترشيح (١٨) ليس باقياً على حقيقته بل الماء مستعار لتلك الاغراض المترتبة على الحاجات والسقي

الدرهم وغرة كل شيء أوله وأكرمه فلي الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائماً وفيه من المبالغة ما لا يخفى (مدين) قرية شعيب عليه السلام (والمأرب) جمع مأربة وهي الحاجة وإضافة المدين اليه من قيل لجين الماء والماء والسقي ترشيع لذلك التشبيه (والامة) الجماعة وضير منه للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى (وما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون) (فان رفعه) عطف على الحقته (والسما كان) كوكبان نيران	مستعار لمعنى الامداد والتسمية يرشدك الى هذا قوله (يسقون منه المطالب) فان الظاهر أن المراد منها غايات تلك الاغراض
--	--

والحاصل أن اللسان يحتاج في تربية بدنه وروحه الى أمور هي المراد من المأرب مثل الاموال والمأكل (من) والمشرَب وغير ذلك ومثل العلوم والمعارف والاغراض المترتبة على المأرب المرادة من الماء هي بقاء البدن والزوج على الوجه الاكمل وهناك مطالب وراء ذلك هي السعادة الدنيوية والاخرية ويندرج فيها التحلي بالاخلاق الجميلة ويحتمل أنه شبه المورد بماء مدين وإضافة مدين حينئذ الى المأرب إضافة لما يتحقق به وجه الشبه المشار اليه بقوله يوجد عليه الخ والظاهر على هذا أن الضمير في عليه يعود على المورد (قوله والامة الجماعة) أى كثيفة العدد وقول الاصل من الناس أى من أناس مختلفين فهو ظاهر الفائدة وقوله يسقون بالناء للفاعل (قوله عطف على الحقته) بقوله انه عقب الحاق هذا الكتاب بالمنعوت بما علمت بمخرانة هذا المدوح بما سمعت بترتب حصول السعادة لي بنوالي مأمولي من تمام الانتفاع به على قبول هذا المدوح له وأما أتى بأن التي للشك مع أن الكتاب والمدوح كليهما اذ كانا على ما وصف البنة من حصول القبول هضمها لنفسه حيث رأى أن كتابه مع أن فيه نوراً وهدى للناس الخ ربما لا يحفظي بقبول هذا المدوح أو أن المراد من القبول القبول الذي يحمل هذا المدوح على حمل العامة على الاشتغال بكتابه وذبح الحسدة عن تغيير الناس عنه كما يرشد اليه سبائك القبول وهذا ليس مقطوعاً به * أن قلت لم لم يحمل الفاء هي المفصحة عن المقدر فيكون المعنى اذا كان المدوح على ما ذكرنا فان قبله حصل بقبوله السعادة (قلت) في العطف غني عن هذا التقدير وأيضاً في تشبيه القبول بالسبائك في الرفة وبعد المثال وأنه طريق لهداية الناس وأنه ثابت لا يزول لبنائه على أسباب متينة ثم الاشارة الى ذلك بقوله (رفعه الى) ما يجعل ترتب السعادة على هذا الشرط المذكور وانما غنياً عن ذلك الشرط المقدر قيل أي اذا كان الحال ما ذكرنا فاني أريد أن أهدي هذا الكتاب الى جناب المدوح فان رفعه الى سبائك القبول فهو غاية المأمول أن لم يرفعه فلا بأس فيه أيضاً لأن الله تعالى ولى الاعانة على كل حال وهو الكافي لكل مهم فقوله والله ولى الاعانة الخ جملتان انشائيتان اشارة الى الشق الآخر

من الشرطية فهذا حاصل قوله فان رفعه الخ وليت شعري ما معنى قول قائل هنا هذا عطف على الحقته ولعل الباعث على ذلك ان التردد المذكور ينافي المدائح السابقة ولذلك جعله عطفاً على الحقته لكن لم يفتن ان التردد الملحوظ ليس بالنظر الى المدح بل بالنظر الى كون كتابه مقبولا عنده اذ الكريم لا يقبل الا ما هو كريم مثله فيحتمل ان يصرف الله تعالى نظره عنه فلا يكون مقبولا عنده ولا يكون هذا نقصاً للممدوح * ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً منهم واستعداداً من الواجب جل جلاله وقصراً لهم عليه فصرف الكلام عنه وجعله عطفاً بعيد جداً انتهى وأنت خير بان الكلام على ما ذكره لا يحصى فيه عن العطف لان قوله اذا كان الحال الى قوله فان رفعه هو معنى قول الاصل وحين ما حمت حول تحسبه ودمت تزين سينه وشبهه الحقته الى خزنة هذا المنعوت بتلك الصفات الحسام وقوله فان رفعه الخ هو في كلامه عطف على تلك الشرطية قطعاً فلتكن في كلام الاصل كذلك لم لو جعل التقدير ما أشرنا اليه في السؤال السابق لكان له وجه وعلمت ما فيه وأيضاً الكلام على ما ذكره مع ما فيه من تكلف تقدير الشرط يدل كما هو المعتاد في مثله على عدم الاهتمام بقبول المدح بقول لمن ترجوا منه أمراً ان أعطيتني إياه فيها والا فآله هو الولي وأيضاً لا يصح ان يكون والله ولي الاعانة الخ جلتين اثنتين على المعنى الذي ذكره قطعاً حيث جعلهما في معنى التعليل وأيضاً اذا كان الباعث على العطف هو ان التردد المذكور ينافي المدائح السابقة فهل بالعطف يزول ذلك التردد كلا وقد أرشدناك الى حقيقة الباعث على العطف المذكور وليت شعري ما معنى قول هذا المتفتن ثم ان هذا عادة المؤلفين تواضعاً الخ وهل هو الا صرير باب أو طنين ذباب يريدون أن يطفوا به نور الله (قوله السماك الاعزل) بكسر السين والاعزل الخالي عن الريح والاراع الذي له ماهو شبيه بالريح والاول من (١٩) منازل القمر بخلاف الثاني ويقال

من الثواب السماك الاعزل والسماك الراح واضافه الى القبول كالجين الماء وكذا (كوكب الامل) ولا يخفى ما في ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعري (والله ولي الاعانة وكفى بهوكيلا) جلتان المشائتان لبيان انشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه أو رده دفعا لما يوحى به ماسبق من التجائه في حصول الامل الى قبول المدح كتابه رب يسر بالخير (قوله التحرير) في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عنه التحرير البليغ في العلم كأنه يحرر الشيء علماً وعملاً وقد

فيهما المكنية وفي اسناد سعد الى الامل مجاز عقلي من نسبة الشيء الى سببه (قوله ولا يخفى ما في ذكر الخ) يريدان بين السعادة والشرف لزوماً من الجانبين وكذا بين الكوكب والبرج وهو واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفاً ونحوه بالنسبة الى ابعاض الكواكب (قوله أورده) أي ياز انشاء الخ (قوله دفعا الخ) أي فقيه من المحسنات التكيل والاحتراس (قال قال الشارح التحرير) هو الفاضل العلامة مسعود التفتازاني أسعده الله بفوز الاماني على ما صرح به كثير من الفضلاء هنا وقد صرح به المحشي أيضاً في مبحث الايمان بل صرح به الشارح في شرح قول المصنف والمجتهد قد يخطي ويصيب حيث حال تحقيق بحث الاجتهاد الى التلويح فقال ونسألم تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التقييد وهو أدل دليل على ان الشارح المذكور هو صاحب التلويح وان غفل عنه من غفل عن الصريح وهو المصرح أيضاً في التواريخ الصحيحة ويؤيده أسلوب عبارة الشارح أيضاً على ما لا يخفى على من تتبع كتب التفتازاني فلا يلتفت الى ما قيل هنا كذا أفيد بزيادة وهو يدل على ان هناك نزاعاً في نسبة ذلك الشرح الى سعد الدين وهو من القراءة بمكان (قوله التحرير العالم المتقن) أي المتقن لكل شيء علماً كان أو عملاً فلذا حذف المتعلق (قوله البليغ في العلم) أي البالغ الى الكمال فيه فهو من البلوغ كما يشير اليه لامن البلاغة وخصه بالعلم لانه المناسب للمقام أو نظراً الى أن العلوم التي تقصد للعمل لا يحصل الكمال فيها الا بكمال العمل كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم وقال سفيان بن عيينة أجهل الناس من ترك العمل بما يعلم واعلم الناس من عمل بما يعلم وأفضل الناس أخشعهم لله تعالى وهو صريح في أن العالم اذا لم يعمل بعلمه فليس بعالم في القاموس التحرير والتحرير بكسرهما الحاذق الماهر العاقل المجرب المتقن الفطن البصير بكل شيء لانه يحرر العلم تحريراً اه وهو ظاهر في ان التحرير يتناول كمال العلم والعمل فلذا قال كأنه يحرر الشيء علماً وعملاً أي كأنه مأخوذ من قولك يحرر

الشيء الخ على ما سيأتي وعلمنا وعملا منصوبين على التمييز قبل من نسبة ينحر الى الفاعل أي ينحر علمه وعمله الشيء والأظهر كما يرشد اليه عبارة القاموس أنه من النسبة الى المفعول وقوله وقد يقال الخ تحقيق لاستعمال مثل قولك ينحر الشيء الخ وقوله أي علمته الخ يان لحاصل المعنى ويستفاد منه أن استعمال ينحر أو نحر مأخوذا من النحر المائل للذبح لا شك فيه أنما الكلام في التحرير فيحتمل أن يكون كذلك ويحتمل أن يكون وضع أصالة للمعنى البليغ في العلم وأنت خير بان ينحر ونحر أيضا يجوز أن يكونا موضوعين أصالة للمعنى فيكون معنى قولك نحر الشيء علمنا علمته علما كاملا ونحرته عملا علمته عملا متقنا فعلمنا وعملا على هذا نصب على المفعول المطلق (قوله في اللة) حال من المتبدا وهو وزان حبة وهي المنحر كاللبب وهما أيضا موضع القلادة من الصدر تجمع اللة على لبات واللب على ألباب والمنحر الوهدة التي فوق الصدر وفيها ينحر الأبل ومنه الحديث ما يكون الذكاة الا في الحلق واللة (قوله والمناسبة الغلبة) أي العلاقة بين المعنى المنقول عنه وهو قطع لبة الأبل والمنقول اليه وهو كمال العلم الغلبة الموجودة فيهما اذ كما أن قاطع اللة غالب على ما ينحره ويذبحه كذلك كمال العلم بالشيء غالب على ذلك الشيء فاخذ التحرير للكمال في العلم من النحر بمعنى قطع اللة وفي كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه أن المناسبة هي أن النحر يظهره ما في باطن الحيوان كما أن كمال العلم ينكشف به باطن الشيء وهو أظهر مما ذكره فان هذا المعنى أفس بالمقول عنه (قوله وانما قال كأنه لعدم الجزم الخ) أن قلت لو قال الخيالي كأنه من ينحر الشيء الخ لكان الامر كما ذكره لكنه لم يقل كذلك بل قال كأنه ينحر الشيء الخ والظاهر من هذا الكلام أن كان فيه للتشبيه لا للظن فيكون اشارة الى وجود العلاقة التامة بين المعنى المأخوذ منه والمعنى المراد حتى أن الكامل (٢٠) في العلم بشيء لغلبة علمه بذلك الشيء أو لاطلاعه على ما في باطن المعلوم كأنه

ينحره أي يذبحه فلم يعدل	يقال نحرمت كتاب كذا علما أي علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال
عن هذا المتبادر قلت لامرين	أنه يوناني فغير ثابت انتهى يعني أن التحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار أصل اللغة من النحر وهو
الاول لوجعلت كان للتشبيه	في اللة مثل الذبح في الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كأنه لعدم الجزم بالاخذ لجواز أن يكون
أفاد الكلام الجزم بان	موضوعا لهذا المعنى بالأصالة لكن تسمي التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه
التحرير مأخوذ باعتبار	لأن المأخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاوله العلم وتكراره فان الإيقان والبلوغ
أصل اللغة من النحر وهو	الى الكمال لا يحصل الا بهما (قوله عامله الخ) أي جازاه على عمله

في حيز المنع ولو جعلت للظن أفاد الاخذ على سبيل الاحتمال مع الاشارة (المعاملة)
الى العلاقة فلا يتوجه عليه المنع والثاني أن قول الخيالي وما يقال أنه لفظ يوناني فغير ثابت يدل على أن كان للظن ليفيد احتمال ما ذكره القائل ولو جعلت للتشبيه لكان المناسب أن يقول فباطل بدل قوله فغير ثابت (قوله مما لا يظهر له وجه) نفي الظهور ولم ينف أصل الوجه لما سيذكره من التوجيه وقد علمت توجيه العموم فقوله لأن المأخوذ في التحرير الخ ممنوع وعلى تسليمه قول أن اعتبار العمل لكون كمال العلم لا يحصل الا بالعمل بموجبه ومقتضاه ألا ترى أن عالم الطب لا يكون متقنا في علم الطب الا بالعمل به واستعماله مسائله في المعالجة وكذا عالم معاملات الفقه وعباداته أو أن المراد من العمل عمل القوه المفكرة أي تصرفاتها بتركيب المقدمات وتحليلها ومن العلم في قوله علما نفس العلم بالمعلومات لا مع الترتيب وهذا أولى مما ذكره كما لا يخفى وإن كان صحيحا فان المراد من مزاوله العلم وتكراره كثرة التفاتات النفس الى الصور المخزونة في خزائنها ولا شك أن هذه الالتفاتات عمل من أعمال النفس فانها توجهاتها نحو العلوم وقد توهم مولانا خالد فساد ما قاله الغنشي فقال وما ترجاه لا يرجي عندي محته وهو غير صحيح والله أعلم (قوله أي جازاه على عمله) فسر به بذلك لأن عامل لا يصح أن يكون من عاملت كذا بمعنى سلوته بالعمل كما في القاموس ولأن المعاملة التي هي العمل من الجانبين لأن العمل وإن كان هو الفعل والله أفعال كثيرة فإسناده اليه صحيح كما في قوله مما علمت أيدينا واختصاصه بعمل الجوارح انما هو في المسند الى غيره كما صرح به فالمشاركة فيه متصورة على معنى أن للعبد فضلا هو الطاعة كالتأليف والله فضلا هو المجازاة الا أن المشاركة هنا غير مرادة قطعا لأن عامله الله حجة دعائية لطلب المجازاة من الله تبارك وتعالى فتأمل فانه دقيق وبالتأمل تحقيق (قوله على عمله) يشير بهذا الى أن المشكلة هنا تقديرية كما في قوله

تعالى صفة الله لا تحقيقية كما في ومكروا ومكر الله وكما في قوله الله يستهزي بهم فان معناه يحجاز بهم على استهزأهم فسمى جزاء الاستهزاء استهزأ مشاكلة (قوله المضلة هنا بمعنى العمل) يريد أن هيئة فاعل هنا ليست للمشاركة كما في كرامته وجاذبته الثوب بل بمعنى فعل وهو نسبة أصل الفعل الى فاعله كما في سافرت وجاوزت وواعدت ودافعت وظاهر كلامهم أن استعمال هيئة فاعل بمعنى فعل حقيقة فقول مولانا خالد فيه أنه لم يسمع عامل بمعنى عمل غير صحيح لأن الكلام باعتبار الهيئة وهو مسموع كما علمت وكذا ما ذكره في الجواب بقوله أنه يحجاز وهو غير موقوف على السماع لانك علمت أنه حقيقة مسموعة (قوله اختارها للتعدية الخ) يحتمل أن مضاء اختار التعبير بـ عامل عن التعبير بعمل للمبالغة فان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى والتعدية فان عمل لا يتعدى الى الشخص المجازي وان كانت متعدية فصيح عامل ليتعدى هذه التعدية المخصوصة المفقودة في عمل وهذا نظير جاذبته الثوب فان جذب يتعدى وهية فاعل اكسبته تعدية أخرى ويحتمل أن معناه اختار التعبير بعامل دون عمل ودون جزاء أما الاول فالتعدية وأما الثاني فالمبالغة فان في عامل المشاكلة الآتية وهي أبلغ كما سيأتي وعلى كل يسقط قول مولانا خالد فيه ان العمل ايضا متعمد ولا حاجة لما ذكره في الجواب بقوله ان وجه اختيار المعاملة بمجموع التعدية والمبالغة لا التعدية فقط فانه دغدغة لا تخفك (قوله ملتبسا بلطفه) من ملابسة العام للخاص ان أريد من اللطف الاحسان وان أريد ارادة الاحسان فمن ملابسة للسبب للسبب فاذا حمل اللطف على معنى الحسنات والنعم الجزى بها فالظاهر أن الباء مجرد التعدية (قوله بطريق المشاكلة) هي هنا محجاز من باب اطلاق اسم الملزوم على لازمه أو السبب على المسبب وتسمية الجزاء على الفعل باسم الفعل مشاكلة كثيرة كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه وان عاقم فاقبوا بمثل ما عوقبتم به وقال الشاعر

﴿الا لا يجهلن أحد علينا فقجهل فوق جهل الجاهلينا﴾

ونكتته الاشارة الى تمام الارتباط بين الفعل وجزائه وان الثاني لا يتخلف (٢١) عن الاول فكانه عينه * ان قلت

المعاملة هنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة ملتبسا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة	كيف تصور المشاكلة والعمل كما في القاموس
---	---

يطلق على مطلق الفعل كما يطلق على المهنة وهي الخدمة وفي الصباح عملته عمله عملا صغته والصنعة تنسب اليه تعالى كما في الحديث ان الله صانع كل صانع وصنعه وقوله جل شأنه واصطغنتك نفسي وفيه ايضا الفاعل عامل قلت لما كان العمل يطلق على معنى أخص من مطلق الفعل حتى ادعى بعض التفويين أنه ما يصدر عن الحيوان بقصده كما نقله المصنف في شرح الاربعين صح أن يلاقي حفظ هذا المعنى في جريان المشاكلة كما ذكره في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك فان النفس تطلق بمعنى الذات وحينئذ لا مشاكلة كما في الحديث سبحانه لا تحصى ثناء عليك أنت كما أئنت على نفسك والمشاكلة إنما هي باعتبار أنها تطلق بمعنى القلب والضمير فتحصله أن اطلاق العمل على الجزاء محجاز باعتبار أنه منقول من المعنى الذي يخص الحيوان فلامعنى حينئذ لا يراد مولانا خالد على قول المحشي المعاملة بمعنى العمل ان العمل انما يستعمل في الجوارح كما صرح به شراح الحديث حتى يحتاج الى الجواب عنه بقوله اللهم الا أن يقال المراد من العمل جزاؤه كما نص عليه لكنه يستلزم التجوز في المحجاز فالاولى أن يقول المعاملة بمعنى جزاء العمل والاعطاء مثلا انتهى على أن قوله يستلزم التجوز في المحجاز غير مسلم فانك علمت أن استعمال فاعل بمعنى فعل حقيقة لا محجاز كما هو ظاهر كلامهم ولو سلم فليس هذا من باب التجوز في المحجاز فان مورد المحازين مختلف فان الاول باعتبار هيئة عامل والثاني باعتبار مادته ولو سلم فنقول التحقيق جواز التجوز في المحجاز كما هو مقرر في محله وليت شعري ما وجه قوله فالاولى الخ وهو بمعنى كلام المحشي وعبارته أولى لجرياتها على قانون التفسير فانه بين أولا معنى الهيئة ثم اشتغل ببيان معنى المادة وبقرار هذا المقام على ذلك الوجه تعلم حال قوله على أنه لا حاجة الى هذه التكاليف نقاديا عن المشاركة فقد صرحت الايات والاخبار بنسبة البيع والشراء اليه تعالى على طريق التمثيل قال الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين وفي الحديث تأجرهم فأغلي لهم الثمن فراجع الكشف في تفسير الآية المارة وسائر التفاسير فاني لم أر أحدا منهم أول المعاملة بالعمل انتهى كلامه فانك قد علمت ان الداعي لحمل عامل لمعنى عمل ليس عدم وجود المشاركة بل انه جملة دعائية لطلب المحازاة وقد راجعنا الكشف وسائر التفاسير فلم نر أحدا نعرض لكون المعاملة بمعنى العمل أم لا وإي

دأية لهم في ذلك وكأنه اشتبه عليه لفظ المعاملة بمعناها بئ أن بعض الناظرين هنا قال والظاهر أن لفظ عامل مولد اذ الموجود في الصباح وغيره من لفظ العمل التعميل والاستعمال اه وهو باطل في القاموس فاصله سامه بالعمل وفي الصباح وعاملته في كلام أهل الاصطلاح يراد به التصرف من البيع ونحوه وقال الصفاني المعاملة في كلام أهل العراق هي المساقاة في لغة الحجازيين اه فكيف مع هذا يدعي أنه مولد اللهم عاملنا بلطفك (قوله والخطير ما له قدر) في الصباح خطر الرجل يخطر خطراً وزان شرف شرفاً اذا ارتفع قدره ومزله فهو خطير ويقال أيضاً في الخطير حكاه أبو زيد اه (قوله لفظ التيمن) أي تلك المادة سواء كانت في هيئة الفعل أو اسم الفاعل أو غيرها (قوله اشارة الى أن المتعلق الخ) اعلم أن جميع حروف الجر مشتركة في الدلالة على افشاء معنى الفعل وايصاله الى مجرورها فان تمحض لذلك الافشاء من غير دلالة على خصوصية زائدة كالاتداء والظرفية والاستعانة فذكر الحرف يسمي صلة عندهم وان دل على خصوصية زائدة فهو مسمى باسم تلك الخصوصية كباء الاصاق وباء المصاحبة والاستعانة الى غير ذلك وباء الملازمة هي باء المصاحبة وهي ما يدل على مصاحبة أحد المصولين بالآخر الذي هو المجرور مطلقاً سواء كانت تلك المصاحبة في معنى العامل وان لم يكن في زمانه كما في قولهم خرج زيد بعشيرته اذا خرج هو قبل الظهر وعشيرته بعد العصر مثلاً أو كانت في زمان العامل وان لم يكن في نفس العامل كما في باء البسطة المتعلقة بالافعال الخاصة نحو اقرأ أو آكل بسم الله فان الاسم لا يكون قارئاً أو آكلاً لكن يكون مصاحباً للمتكلم في زمان القراءة والاكل وباء الاصاق هو القسم الثاني أعني ما يدل على التصاقها في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في قولك اشترت الفرس بصرجه اذا اشتريتها بصفة واحدة أو لم يشتركا كما في قولهم مررت بزيد فان زيدا ليس بماركلكم لكنهما متلاصقان في وقت المرور ولذا قالوا أن باء المصاحبة (٢٢) أهم من باء الاصاق اذا تقدر هذا فاعلم أن الباء ان قدر متعلقها متلبساً

والخطير ماله قدر كذا في الصباح (قوله بعد ما تبين بالتسمية) كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظه التيمن اشارة الى أن المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متروك أعني متلبساً ومتبركاً وما قيل ان متعلق الباء ابتدى ليس معناه أن الجار والمجرور ظرف لمتو واقع موقع المفعول لا ابتدى بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدى كذا أفاده الشارح في حواشي التلويح

لا تكون للملازمة والا
لزم أن الشخص ملابس
للإسم في معنى التلبس أو
زمانه ولا يحصل له واذا

تملقت بمتبركاً لا تكون للاستعانة كما في قولك استعنت بالقلم بخلاف كتبت بالقلم بل هي فيها مجرد الصلة وكلام الحاشي (هي) مفروض فيها اذا قدرا ابتدى ونحوه لا اقرأ أو اؤلف أو آكل ونحوه من كل ما يدل على ما جعلت التسمية مبدأ له فانك اذا قدرت شيئاً من هذه الافعال الخاصة وعلقت الباء به على معنى الملازمة أو الاستعانة أو الاصاق حصل المقصود من التبرك بالاسم في جميع أجزاء الفعل من غير حاجة الى جعل الباء واقعة موقع الحال بخلاف ما اذا قدرت ابتدى كما سيوضح ووجه الاشارة انه لما علق الباء بتيمن دل على انها ليست بباء الاستعانة كما علمت وهذا انما يكون عند تقدير ابتدى اذ لو قدر اقرأ أو نحوه صح كونها للاستعانة ومتى قدر ابتدى كان هو المتعلق في الظاهر والمتعلق الحقيقي وهو لفظ التيمن متروكاً (قوله ظرف لمتو) منظور فيه الى ما بعد التصريح بالمتعلق أعني ابتدى فعلى تقدير كونه عاملاً فيه يكون الظرف لمتو لذكر عامله وقوله واقع موقع المفعول لم يقل مفعول لان المفعول في الاصطلاح اسم منصوب وكذا قوله موقع الحال و(قوله بل المراد به ظرف مستقر) أي محذوف العامل وهذا مبنى على ما حققه السيد السند في حاشية الكشف من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدراً سواء كان عاماً كقولنا زيد في الدار أي حاصل أو خاصاً كقولنا زيد على الفرس أو من العلماء أو في البصرة أي راكب أو معدود أو مقيم لانه استغربه معنى العامل وفهم منه والتمس ما يقابله لاعلى ما هو المشهور بين النحاة من أن الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدراً عاماً والتمس ما يقابله ثم اعلم أن كون الظرف لمتو لا ابتداء زعمه بعض التحويين وقال ان تقدير الإبتداء أولى فيقال مثلاً بسم الله ابتداء القراءة أو الحلول أو الارتحال واستشهد لذلك بوجهين ذكرهما السيد الشريف مع رددهما في الحواشي المذكورة مختاراً أو لوية تقدير اقرأ أو نحوه قال ان تقدير خصوصيات الافعال أسس بالمقام وأوفى بتأدية المرام فانك اذا قدرت اقرأ دل على تلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك أو الاستعانة وان قدرت ابتدى القراءة أفاد تلبس ابتداء القراءة بها اه وعلى ما

ذكره صاحب التلويح من جملة ظرفا مستقراً اذا قدر ابتدئ يستوى التقديران في افادة المعنى المقصود فانتظر (قوله) ووجه ذلك (أي كونه ظرفا مستقراً لا لفواً وحاصله أنك اذا قدرت ابتدئ وجعلت الظرف لفواً على معنى الاستماتة أفاد ان المستعان فيه هو ابتداء القراءة أو الاكل مثلاً أو على معنى الملازمة أفاد ان مصاحبة الفاعل للمجرور انما هو في معنى العامل أعني الابتداء أو في زمانه والمقصود الاستماتة في جميع أجزاء الفعل وكذا المصاحبة فاذا جعل الظرف مستقراً كان المعنى ابتدئ متلباً بالاسم في التأليف أو زمانه لامتصاصه في الابتداء أو زمانه أو مستتباً به في التأليف لا في ابتدائه وهذا هو المقصود وانت بعد هذا تعلم ان ما قبل هنا من أن ما ذكره الخفي فيه اختلال من وجوه فرية بلا مربية والله أعلم (قوله أي في ذكر الحمد بعد الخ) أي بعدها من غير فاصل وقوله فان مدخول الباء هو المقرب عللة للتفسير والمقرب بالكسر معناه ألا في عقب الشيء وان كان أصله الذي يفعل التعقيب (قوله فان قلت الخ) حاصله ان قول الخفي قال الشارح بعد ما تبين الخ يعني عن قوله في تعقيب التسمية الخ اذ هو بمعناه فيكون الثاني مستدركاً والاولى أن يقول عقب قوله الحمد لله اقتداء الخ وما قيل ان غايته انه من وضع الظاهر موضع المضمر وليس من الاستدراك في شيء مدفوع بانه محض تكرار لاغناء الاول كما علمت بخلاف وضع الظاهر موضع المضمر فانه لا يكون الا حيث تدع الضرورة لاعادة المذكور أولاً كما في قوله الحاققة ما الحاققة نعم يقال ان قوله بعد ما تبين الخ أعجم من قوله في تعقيب التسمية الخ وهذا وجه لدفع الاستدراك حاصله ان النكتة الاولى وكذا الثانية لما لم ينتظما مع قوله بعد ما تبين الخ فان اسلوب الكتاب وما انعقد عليه الاجماع هو التعقيب والبعدية مطابقة تصدق بصورتين في احدهما الاقتداء والميل بهما انعقد عليه الاجماع دون الثانية فيكون قوله في تعقيب الخ جارياً مجرى تقييد المطلق وليس هذا من الاستدراك في شيء وأيضاً لو اقتصر على قوله قال بعد ما تبين الخ (٢٣) ربما توهم منه ان التبيين مدخلا في تحقيق

وجه ذلك بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله (قوله في تعقيب الخ) أي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المقرب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تبين بالتسمية مستدركة قلت ربما توهم من ذلك ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التمجيد مطلقاً بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات انما

في ذكر الحمد والتسمية بان يكون الاول عقب الثاني فطأها نفس التعقيب وان أريد طريقته في البدء بان يذكر الحمد والتسمية مع كون الاول عقباً فطأها ذكرهما مع التعقيب والنكتة الثانية منطأها نفس التعقيب فانه الذي انعقد عليه الاجماع ومنطأ الثالثة ذكرهما بل قال في تعقيب التسمية الخ واصدر الكلام بكلمة في انتظمت النكات فان في التعقيب نفسه العمل بما انعقد عليه الاجماع والاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الاول فيه وفي التعقيب وما يتضمنه أعني ذكرهما الاقتداء بالاسلوب على الاحتمال الثاني فيه وفيما يتضمنه التعقيب فقط أعني الذكر الامتثال للحديثين (قوله قلت ربما توهم من ذلك الخ) حاصله دفع الاستدراك بامرين الاول انه لو اقتصر على قوله قال بعد ما تبين بالتسمية الخ ربما توهم منه ان مناط تحقيق النكات المذكورة ذكر الحمد بخصوص الجملة الاسمية أعني قوله الحمد لله فانه مقول قال وليس كذلك فان ذكر الحمد بعد التسمية بأي صيغة سواء كانت اسمية أو فعلية أو لم يذكر مادة ح م د ب ل ذكر بعض الصفات الكمالية علي ما في عنوان بعض الخطب وان كانت الحمد بهذا المعنى حاصل في التسمية اذ الكلام في ذكره بعدها يحقق تلك النكات بخلاف قوله في تعقيب الخ فان معناه في ذكر الحمد بأي صيغة كانت بعد التسمية فنزله مما قبله منزلة تحرير المدعي منه فلا استدراك فقوله يتضمن النكات معناه يحققها ويبيها على الوجه الذي علمته (الامر الثاني) ان قوله قال بعد ما تبين الخ لغير قول الشارح في المطول (استح المصنف كتابه بعد التبيين بالتسمية بحمد الله) وقد قررنا بعض المحققين على معنى ذكر الحمد بعد التسمية دون أن يذكر شيئاً آخر بدله فيكون محصلها انما وجب ذكر الحمد للاقتداء والعمل بما انعقد عليه الاجماع ولا امتثال الحديثين فيكون المقصود بهذه النكات توجيه ذكر الحمد فقط دون غيره بدله من غير تعرض لذكر التسمية وليس كذلك فان الاجماع لم يحقق المقادير الاعلى انه اذا ذكر الحمد لا يذكر الاعقب التسمية ومحصله انعقد الاجماع على التعقيب وأما وجوب أن يذكر الحمد بعد التسمية ولا يترك الى غيره فلم يحقق انعقاد الاجماع عليه ألا ترى ان كثيراً من

المصنفين يقتضرون على التسمية ودعوى أنهم أتوا بالحمد لفظا لا دليل عليها وحينئذ لم ينتظم قوله وعمل بما انعقد عليه الاجماع على هذا المعنى الذي احتمله قوله قال الخ بخلاف قوله في تعقيب التسمية الخ فإنه صريح في جريان هذه النكتة على نفس التعقيب وأما نكتة امتثال الحديتين فناطها ذكرهما معا لا خصوص ذكر الحمد فظرا لهذا الاحتمال كان اللازم أن يقول وامتثال حديث الحمد والمقال في تعقيب التسمية الخ وظاهر ان التعقيب يتضمن ذكرهما معا فهو باعتبار ما يتضمنه ينتظم مع قوله وامتثال حديثي الابتداء ولم يتعرض لنكتة الاقتداء لظهور انتظامها أيضا على هذا الاحتمال فإن الاقتداء يوجب ذكر الحمد دون غيره فقوله وإن تلك النكات عطف على قوله أن النكات فيلاحظ فيه ما لوحظ في المعطوف عليه وهو قوله وليس كذلك على مقال الشارح في المطول (إذا عطف على مفيد بشيء فالظاهر قيد المعطوف أيضا بذلك الشيء) فقوله إذ لاخفاء في أن الاجماع الخ كما في بعض النسخ علة لذلك المقدر وفي بعضها ولاخفاء وهو واضح وانت تدبرك فيما تلونا تعلم فساد ما قيل فيه ما فيه أما أولا فلأن قياس العبارة المذكورة هاهنا على ما في المطول قياس مع الفلوق لأن المعنى الذي أشار اليه الفاضل الهروي هو مقتضى قوله هنالك افتح وقد فات هاهنا وأما ثانيا فلأن سلم أن المعنى المذكور محتمل هاهنا فذلك مستفاد أيضا من التعقيب الذي ذكره ثانيا إذ التعقيب يقتضي أن يذكر المعقب بكسر القاف بعد المعقب ولا يذكر بعده شيء آخر والافات التعقيب فاهو جوابه فهو جوابا وأما ثالثا فلأننا لانسلم عدم انعقاد الاجماع على أنه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية من غير أن يذكر بعدها أمر آخر وأما لانسلم أن ليس الامتثال بالحديتين في (٢٤) ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما لأنك إذا قشمت نجد

هي في إيراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير أن يكون لذكر التسمية مدخل إذ يجوز أن يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا على مقاله الفاضل الهروي في حواشيه على المطول أن معنى قوله افتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله أنه افتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر إلى آخره إذ لا خفاء في أن الاجماع لم ينعقد على أنه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها أمر آخر بل على أنه إذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح في التلويح وأن ليس الامتثال بالحديتين في ذكر الحمد دون أمر آخر بل في ذكرهما * قال المحشي المدقق إنما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية

الخطب كلها إما أن يكون الحمد فيها مذكورا بعد التسمية بدون أن يذكر بعد التسمية هنالك شيء آخر أصلا كما هو الأكثر أو ذكر فيها أشياء بعد التسمية ثم ذكر الحمد

لكنها أي الأشياء المذكورة متعلقة بالحمد المذكور بعدها بوجه من الوجوه فالتعقيب متحقق أيضا قطعا (وأنه) انتهى فانك قد علمت أن محصل المعنى الذي أشار اليه الهروي هو وجوب ذكر الحمد وعدم المدول عنه إلى غيره لا ذكره من غير أن يذكر قبله شيء حتى يكون مقتضى قول المطول افتح على أن المراد الافتتاح الإضافي كما هو ظاهر فسقط الاعتراض الأول وكذا الثاني وأما قوله وأما ثالثا فلأننا لانسلم الخ فقد علمت أن ادعي عدم العلم بتحقيق انعقاد هذا الاجماع لا العلم بعدم تحققه فلا وجه لهذا المنع ولو ادعيناه فوجهه اقتصار كثير من المصنفين على التسمية إلى آخر ما سمعت وقوله وأما لانسلم أن ليس الامتثال بالحديتين الخ من مفسد فقه التدبر فعوذ بالله من ظلمات الاوهام (قوله قال المحشي الخ) هو قول احمد الشرواني احمد بن خضر كما نبهناك في الديباجة وحاصله أن قوله بعد التيمن بالتسمية ربما أوهم أن التيمن مدخلا في الاقتداء وقد علمت أن مناطه على مجرد تعقيب التسمية بالتحميد أو ذكرهما على وجه التعقيب فلا اقتداء في تعقيب التيمن من حيث أنه تعقيب التيمن لأن التيمن ظاهر عدم تصوره في حق الله سبحانه ونحن لو فرضنا أن بسملة الكتاب وحده على لسان الله جل شأنه بأن يكون الغرض من البسملة لازما من الثناء عليه تعالى كان الاقتداء بمحاله فإن مداره على أن يكون صورة فعل المقتدي هي صورة فعل المقتدي به وإن تباعد الغرض من الفعلين كما في اقتداء النافل بالمفترض ولما قال في تعقيب التسمية بالتحميد وأصدر الكلام بكلمة في يدفع هذا ولو صرح معه بلفظ التيمن بأن يقول في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد لأن المعنى حينئذ أن في تعقيب التيمن الخ اقتداء أعظم من أن يكون الاقتداء في نفس مدخول الباء أو في مضمونه وكما يدفع بهذا ذلك التوهم اندفع به أيضا توهم أن يكون ذكر الحمد بعد التيمن مدخلا في الامتثال بالحديتين وليس بلازم بل مداره ذكرهما وبقرير كلامه على هذا الوجه يدفع عنه ما أورده عليه المحشي وغيره فتدبر

(قوله ذكر الفاضل البيضاوي الخ) عبارته بعد ان اختار ان الباء في بسم باء الالة وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرأ وهذا وما بعده مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله اه ومراده من المصاحبة الملازمة كما اشار عليه الحثي ونبهناك عليه وملابسة القراءة للاسم انما هي على وجه التبرك والتميز به فلذا قال والمعنى متبركا باسم الله تعالى فالتحيم في الكتاب المجيد على هذا القول يكون بعد التيمن بالتسمية كما فيها نحن فيه فلذا قال الحثي بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة أي بعد ذكره القول بانها للملازمة وقول البيضاوي وهذا وما بعده مقول الخ جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين ان الباء للاستعانة والمصاحبة ورد كيف تصح الاستعانة والتيمن من الله تعالى اجاب بانه مقول على السنة العباد تعليما لهم فكانه تعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله واياك نعبد الخ فثله مثل انشاد الشعر على لسان الغير قوله فعلى هذا يتحقق الخ حاصله انك قد علمت من جواب البيضاوي صحة ان يكون التحيم في كلام الله تعالى بعد التيمن بالتسمية والخيالي انما يقول اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد فلا يضرنا عدم تصور التيمن في حقه تعالى وقد علمت عدم نهوضه فانه على فرض ان التسمية وكذا الحمد مقول على لسان الله يتحقق الاقتداء باعتبار صورة الفعل مع أنه حينئذ لا تيمن لعدم تصوره في حق الملك المجيد فلا يكون في تعقيب التيمن من حيث أنه كذلك اقتداء تأمله فانه نفيس (قوله ان كل واحد من النكات مستقل) أي كل واحد من الثلاث مستقل في توجيه مدعى الحثي بخلافه على ما قيل فان المفيد توجيه المدعي بمجموع الثلاثة وكل واحد مرتبط بجزء المدعي (قوله فان التعقيب الخ) هذا مبني على أول الاحتمالين في الاسلوب (٢٥) لا يقال الاقتداء بأسلوب الكتاب نفس

لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحيم اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد * أقول ذكر الفاضل البيضاوي في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة هذا أي التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحيم في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب بأسلوب الكتاب المجيد وما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرها وفيه امثال بمحدثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل هنا أمور ثلاثة (أحدها) الابتداء بالتسمية (الثاني) تأخير التحيم عن التسمية (والثالث) جمع التسمية والتحيم وفي الأول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب وفي الثالث امثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحيم بعد التسمية على ما فعله بعض

(— — حواشي العقائد أول) الكتاب المجيد مظلوف وغاية وكذا يقال في قوله وعمل

ولو لوحظ أن المعنى قصد الاقتداء وقصد العمل انعكست الظرفية وكان التغير بين الظرف والمظلوف ذاتيا فيصح أن يكون النكتة سببا أو غاية وانما قال وفيه امثال الحديثين ولم يقل كسابقه وامثال الحديثين لانك علمت أن مناط الامتثال ذكرها لا التعقيب نعم التعقيب يتضمن الذكر فيكون الامتثال فيه (قوله فلا حاجة الى ما قيل) القائل هو الفاضل الحلبي الجاه المهمة في حاشيته بحر الافكار وادعى بعضهم نسبة هذا القول للخيالي وقد نقل هذا القيل هكذا الاول التسمية الثاني الجمع بينها وبين التحيم الثالث تعقيبها به فالأقتداء اشارة الى علة الاول والعمل اشارة الى علة الثالث والامتثال اشارة الى علة الثاني وانما آخر الامتثال عن العمل لارتباط قوله وما يتوهم الخ به وعلى ما قال الحثي لا وجه لتقديم الاقتداء على العمل والذي دعى هذا القائل الى ذلك ما ذكره من أن النكتة الاخيرة لا تستقل في توجيه التعقيب لان الامتثال يكون بذكرها ولو من غير تعقيب وهذا لا يصلح أن يكون وجهها لتفريق النكتة الاولى والثانية فيصالح كل منهما لما يصلح له الآخر وهو التعقيب كما أشار له الحثي فالتخصيص بلا مخصص وايضا نحن انما جعلنا الامتثال توجيهها لما يتضمنه التعقيب أعني ذكرها لا لنفس التعقيب وقد أشار الحثي الى هذا أيضا بقوله وفيه امثال الحديثين والله أعلم (قوله وبما ذكرنا ظهر الخ) من قولنا سابقا بل على أنه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية ولا حقا وان لم ينعقد على ذكرها وهذا شروع في الجواب عما يقال كلام الخيالي يتضمن أن في ترك تعقيب التسمية بالتحيم مخالفة لاسلوب الكتاب المجيد وخرقا للاجماع وترك الامتثال الحديثين أما مخالفة الاسلوب

فلا شيء فيها سوى ترك المستحسن لانه فرق بين مخالفة الكتاب ومخالفة أسلوبه ومن هنا تبين لك نكتة قوله اقتداء بأسلوب الكتاب دون قوله اقتداء بالكتاب وأما خرق الاجماع وترك امثال الحديث فلا يليق وقوه من الاجلة الذين اقتصروا على البسمة مثل الامام المزني في مختصره والبخاري في جامعه وحاصل ما ذكره أن الاقتصار على التسمية ليس خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب لاعلى ذكرها ولا يلزم منه ترك الامثال اما أولا فلان حديث التحميد ضعيف كما صرح به بعض الحديثين فلا ينهض حجة على طلب الابتداء بالتحميد حتى يطلب امثاله واما ثانيا فلي تسليم محته نقول ان التسمية فيها امثال حديث التحميد اما لان التحميد محمول على مطلق ذكر الله كما قاله الامام النووي واما لان التحميد حقيقة اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية قال الشريف في حواشي المطالع اعلم ان القول المخصوص ليس محداً بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال ومظهرها ومن ثمة قال بعض المحققين من الصوفية حقيقة الحمد اظهار الصفات السكالية وذلك قد يكون بالقول كما عرفت وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان الافعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية لا يتصور فيها تخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله تعالى وتناؤه على ذاته وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات لا محصى ووضع عليه موائد كرمه التي لا تنتهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلا لات قطعية تفصلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالات ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك (قوله فدفوع لانه صرح بعض الخ) هوشبخ الاسلام خاتمة الحفاظ ابن حجر الصقلاني اعلم ان ابن السبكي في طبقاته بعد ان اطلب البيان في توجيه محبة حديث التحميد وصلاحيته للحجبة وذكر ان الاضطراب الذي وقع في سنده (٢٦) ومثله لا يؤثر في ذلك قال وليس لاحد ان يقول ان البخاري لم يحمّد عند

ابتدائه الا ان ثبت عنده المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامثال فدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في محبة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجبة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الي الملوك وكتبه للقضاة مفتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي غير لفظ وانقلاب البحر

رقيقا في نظر ذي النهي اقرب من ثبوت ذلك على البخاري والمزني في وقد قال الخطيب ابو بكر الحافظ رحمه الله في جامعه انه رأى كثيرا من خط الامام احمد رضى الله عنه فيه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وليست الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مكتوبة معه قال وبلغني انه كان يصل عليه لفظا والاعتذار عن البخاري والمزني بما ذكرت اولى من الاعتذار عنهما بعدم محبة الحديث عندهما فانه بتقدير تسليم انه لم يصح يقال اليس هو في فضائل الاعمال وعنهما من الورع ما يحمل على اعتاده وان لم يصح انتهى لكن فيه انه يجوز ان يكون البخاري والمزني حملا حديث التحميد على مطلق الذكر أو رأيا أن حقيقة الحمد اظهار صفة الكمال وهو حاصل بالتسمية فلم يلزمهما اجمال العمل بالحديث وهذا بخلاف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فتدبر ثم رأيت صاحب الطبقات قال بعدما قلناه عنه والمرضي في الجواب عندي ان الحمد اما ان يعنى به ما هو اعم من لفظه وهو الذي ذكره او مخصوصا وايما ما كان فالأمر به الذي ذكره اما على الاول فواضح واما على الثاني فلان رواية الحمد معارضة برواية البسمة لان البداء انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسمة وعكسه ليسقط القيدان ويرجع الى أصل الاطلاق وهو الذي ذكره والبسمة ذكر وقد ابتدأ بها البخاري والمزني انتهى وهو حسن (قوله وقد وقع الخ) تأييد لما قال من ضعف الحديث حيث ان عمل النبي على خلافه وقد علمت نافية والاظهر انه ذكره بيانا لانه ليس هناك حديث يدل على طلب البدء بالتحميد سواء كان الحديث قولاً أو فعلاً فتأمل وسمى الرسائل والونايق كتباً مبالغة (قوله ولانه ذكر الامام الخ) هذا وقوله الاتي ولان الحمد حقيقة الخ عطف على قوله لانه صرح فوجوه الدفع ثلاثة وقد علمت ان مبنى الاول منع حجية حديث التحميد ومبنى الأخيرين تسليمها ومحصل هذا الدفع ان المراد من الحمد الواقع في حديث ابي هريرة ذكر الله فداره قوله ثم ذكر في باب كتابه الخ ان المراد بالحمد الخ وانما تعرض لبيان اختلاف الروايات لانها تؤيد ذلك التأويل كما سيأتي وفي الحديث اختلاف في روايته غير ما ذكره استفادها صاحب الطبقات قوله وفي

رواية اجذم بالجيم والذال المعجمة من جذمت يده كفرح فهو اجذم وكذا الاقطع والابر فالكل لازمة من حد علم مطاوعة للمتمدى من موادها اعنى جذمت يده كضرب ونصر وقطعت يده كنع وبترت ذنبه كنصر فيقال بترت ذنبه فبتر وجذمت يده فبترت وقطعت يده فقطعت والمراد من الكل في الحديث النقصان شرعا بعدم البركة أو قتلها اما الجذام فالفعل منه على صيغة المفعول كجن واخوانه والصفة مجذوم قال الجوهرى ولا يقال اجذم ووجهه المجذوف القاموس انتهى مولانا خالد (قوله ان المراد بالحمد ذكر الله لانه الخ) قال في الطبقات وبدل على ان المراد بالحمد مطلق الذكر ان غالب الاعمال الشرعية لم يشرع الشارع اقتناحها بالحمد بخصوصه كالعلاقة فانها مفتوحة بالتكثير والحج وغير ذلك انتهى وأيضا كثير من الامور ذوات البال لا يطلب الابتداء فيها بالحمد مثل الاكل والشرب واللبس واعتبار التخصيص بعيد وهذا الوجه يجرى في حديث البسمة ايضا فيراد منها مطلق لذكر لذلك وايضا اللازم عند اختلاف عبارات متن الحديث الواحد توحيدها معانيها متى أمكن والا كمن مضطرب المتن غير صالح للاحتجاج به والعبارات هاهنا منها المطلق ومنها المقيد فاما ان يحمل الاول على الثاني عملا بالقاعدة او بحمل ارتباط الحكم بالمقيد الاعتبار قيده بل باعتبار اطلاقه وهذا انما يكون عند وجود دليل يدل على ذلك لما فيه من الغناء المقيد وقد وجد الدليل هاهنا وهو عمل النبي صلى الله عليه وسلم والاعمال الشرعية التي لم يشرع الشارع الخ وذكر بعضهم ان المطلق اذا قيد بقيد متاخرين لم يحمل على واحد منهما ويرجع الى اصل الاطلاق وما هنا كذلك لان البداءة انما تكون بواحد ولو وقع الابتداء بالحمد لما وقع بالبسمة وعكسه انتهى وهو مبنى على ان الابتداء حقيقي ثم ان يحمل البسمة والحمدلة على مطلق الذكر يندفع التعارض بين الحديثين (قوله ولهذا ذهب الشيخ الخ) أي ولانه صلى الله عليه وسلم صدر (٢٧) كمله الى هرقل بالتسمية دون

التحميد ومثله كتابه للقضاء ومحصله ان معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله أي كل خطبة كما في الحديث الآخر كل

في أول شرح مسلم انما بدأ بالحمد لحديث أبي هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله في رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط فعملان المراد بالحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الاظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعتراض الفاضل الحلبي على هذا الوجه

خطبة لا تحميد فيها فهي كاليد الجذماء) أولا يبدأ خطبته التي جئ بها لاجله ووجهه زيادة عما تقدم ان كثيرا من الامور لا يطلب الحمد فيها كالاكل والشرب واللبس وان كان ينبغي عند ذلك حمد الله وتناؤه لكن على أنه شكر للنعمة لاعلى وجه انه يبدأ به الفعل لتبرك واعتبار تخصيص حديث الحمدلة بغير نحو الاكل أخذنا من الاجماع الفعلي يؤدي الى ان الباقي بعده التخصيص أقل وهو بعيد ولا يخفى ان ما ذهب اليه الشيخ تكلف ينبو عنه ظاهر الحديث وفيما تقدم من القضاء للمطلق غنى عنه ولكنه مع ما فيه من التكلف يصلح ان يكون وجها لدفع التعارض فان المطلوب بالنسبة للامر ذي البال هو بدؤه بالبسمة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة فالمبدوء بالبسمة هو الامر والمبدوء بالحمدلة خطبته وكل من الابتدائين حقيقي ولو أجرت البسمة عن الخطبة فضلا عن تأخرها عن الحمد تدبر (قوله اظهار صفات الخ) سواء كان الاظهار بالقول أو بالفعل كما علمت مما قلناه عن الشريف (قوله على هذا الوجه) أي الاخير وانما اختص هذا الاعتراض بالوجه الاخير لان محصل ما تقدم عن التوى عدم اعتبار القيد وإناطة الحكم بالمطلق وغاية ما في قوله بالحمد لله ان فيه خصوصية باعتبار مادته وهيئة يجوز الفاؤها ومحصل الاعتراض ان الذهاب الى ان حقيقة الحمد اظهار صفات الكمال وهو يؤدي بعبارة التسمية ففيها امتثال الحديثين انما يتم لو لم يكن بعض عبارات حديث التحميد مقيدا لكن مما روياه عن المشايخ لا يبدأ فيه بالحمد لله وهو مقيد بحمل عليه المطلق وهو قوله بحمد الله عملا بالقاعدة فلا بد في امتثال حديث التحميد من عبارة الحمد لله كما ان في بعض عبارات حديث التسمية بسم الله الرحمن الرحيم وهو ايضا مقيد بحمل عليه المطلق مثل قوله لا يبدأ فيه باسم الله فلا يتحقق امتثال الحديثين الا بعبارة بسم الله الخ وعبارة الحمد لله وبقرره على هذا الوجه تعلم سقوط ما أورده عليه مولانا خالد قال فيه ان كونه لم يسمع من أساتذته الا الحمد لله لا يستلزم

ما ادعاه لوروده بلفظ بحمد الله في لفظ البغوي ومسلم والنووي في أول شرحه كما مر هذا عن الحنفي أيضاً وفي الاذكار وحسنه والقائي في شرح الجوهرية والرملي في النهاية والقسطلاني في أوائل شرح البخاري والسيوطي في الجامع الصغير قال المتأوى في شرحه هي الرواية المشهورة وما عداها وردت باسناد واهية وكذا أورده العلامة ابن حجر في الابواب والحنفة وشرحه على اربي النوى وغير ذلك فالعجب من أسانذه كيف لم يقرع سمع واحد منهم الرواية القوية المشهورة واتفقوا على الرواية الواهية عند رجال الحديث انتهى (قوله الاستاذين) جمعه هكذا لانه ان لم يكن صفة في لغة العجم فقد أجري مجراها في استعمال العرب وأمره سهل وان أطال فيه مولانا خالد (قوله بل ما يؤدى مؤداه) أي لفظ ما يدل على حقيقة الحمد من ذكر المقيد وإرادة المطلق ومحصلة ان القاعدة وان كانت حمل المطلق على المقيد واعتبار القيد لكن اذا دل الدليل على الغاء القيد وان مناط الحكم الاطلاق وجب العمل به وهنا كذلك فان الاتفاق يتنا وينسجم على أن القائل أحمد الله أو أنا حامده أو نحو ذلك بمثل حديث التوحيد ولا وجه له سوى عدم اعتبار القيد وجعل مدار الامثال حقيقة الحمد أعني اظهار صفة الكمال وزعم بعض الناظرين ان في قوله بل ما يؤدى مؤداه حذف المعطوف عليه والعاطف اعتماداً على الظهور أي هو وما يؤدى ولا داعي اليه كما لا يخفى (قوله على انك قد سمعت الخ) علاوة على الدليل المشار اليه بقوله والا لم يكن مبتدي الخ ان قلت الجمع انما يطلب عند التعارض ولا تعارض هاهنا فان قوله لا يبدأ بذكر الله باعتبار ظاهره معناه ترتب النقص على عدم ذكر الله مطلقاً وهو أخص من ترتبه على عدم البسملة والمحملة وباعتبار ما يتضمنه من الامر معناه ابدأ بذكر الله وهو مطلق بالقياس الى قوله ابدأ بالبسملة والمحملة وعلى كل لا تعارض بين الخاص والعام والمطلق والمقيد حيث اتحد (٢٨) الحكم قلت الكلام باعتبار المعنى الضمني اذ هو المقصود كما لا يخفى فان حمل الابتداء

على الابتداء الحقيقي فظاهر تحقق التعارض بين قوله ابدأ بالبسملة وابدؤا بالمحملة وان لم يحمل الابتداء على الحقيقي فقد أزد شذالك الى أن الحديث الواحد اذا	بأنه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ماسمعنا من الاستاذين فلا يتم الامثال الا بذكر العبارتين أقول لا يخفى أنه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدى مؤداه والا لم يكن مبتدياً بحمد الله وغيره مبتدئاً بالحمد لله ومتمثلاً مع أنه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامثال به اقول ان اراد بقوله
--	--

اختلفت عباراته يجب توحيد معناها دفماً للاضطراب ولا يصح اختلافها حتى بالاطلاق والتقييد فاما أن يحمل المطلق ان على المقيد أولي فبني اعتبار القيد وقد دل الدليل على الثاني فقولكم ان الجمع انما يكون عند التعارض ممنوع بل قد يكون عند اختلاف المعنى من غير تعارض تأمله فانه نفيس وقوله ان يحمل أي المراد وقوله اظهار صفات الكمال أي اظهارها بالعبرة فيرجع الى ان المراد مطلق ذكر الله اذ كل ذكر لله فيه الدلالة على صفة من صفات الكمال وتوهم بعض الناظرين مغايرته للحمل على مطلق الذكر وليس كذلك (قوله قيل أن المأمور به الخ) معارضة تقديرية لقول الحياي في التعقيب امتثال الحديثين بقياس من الشكل الاول نظمه التعقيب غير مأمور به بالحديثين ولا شيء من غير المأمور به بالحديثين يتحقق به امتثالهما الكبري فظاهرة لان حقيقة الامثال انما هو فعل المأمور به واما الصغرى فلان المأمور بالحديثين انما هو الابتداء بالبسملة والمحملة لا التعقيب فقوله ان المأمور به في الحديثين الخ دليل الصغرى وقوله فلا يتحقق الامثال اشارة الى الكبري (قوله اقول ان اراد الخ) محصلة ان اردتم بالابتداء المأمور به ماهية الابتداء لا بشرط شيء تحققت في ضمن التعقيب أو غيره كالبعدية من غير تعقيب فان جرينا على أن الامر بالماهية المطلقة أمر يجزئي أي جزئي كان التعقيب مأموراً به فالصغرى ممنوعة وان جرينا على ان الامر بالماهية ليس أمراً يجزئ سائما الصغرى ومنعنا الكبري فان غير المأمور به اذا كان مستلزماً للمأمور به فلا شك انه يتحقق به الامثال فقولكم ولا شيء من غير المأمور به الخ ممنوع فان التعقيب وان لم يكن مأموراً به لكنه يستلزم امتثال المأمور به على هذا التقدير أعني الابتداء المطلق فقوله بهذا المعنى حال من المضاف اليه الذي ثابت عنه ال في الامثال أي امتثال المأمور به حال كون المأمور به ملتبساً بهذا المعنى أعني اطلاق الابتداء واقتصر الحنفي رحمه الله على هذا الشق الاخير لانه مبنى على ما هو الراجح أعني ان الامر بالماهية المطلقة ليس أمر مجزئي من جزئياتها كما هو مقرر في الاصول وان أردتم من الابتداء المأمور به ماهيته بشرط عدم التعقيب فمنوع والسند ان هذا تكليف

بالحال لان البسمة والحمدلة عمل لسانی ولا يمكن للسان الاشتغال بعملين في آن واحد الا ترى ان بعضهم لعدم تحقق الابتداء بهما بدون التعقيب ادعى ان المأمور به في الحديثين نفس التعقيب وان كان هذا القيل ضعيفاً لان التعقيب ان كان سبباً للابتداء بهما فالراجح ان الامر بالسبب ليس أمراً بالسبب ان كان شرطاً فالامر بالمشروط ليس أمراً بالشرط نعم يستلزمه ولذا قال قيل والله أعلم (قوله وجه التعارض الخ) محصل السؤال معارضة لقوله في تعقيب التسمية الخ امثالاً للحديثين بقياس اظلمه الحديثان متعارضان وكل ما كان كذلك لا يمكن امتثالهما أولاً يكون في التعقيب المذكور امتثالهما أما الكبرى فلان معنى تعارض الحديثين كما يشير اليه ان يكون العمل باحدهما مفوتاً للعمل بالآخر فلا يمكن امتثالهما والعمل بهما وأما الصغرى فهي مبنية على مقدمتين المقدمة الاولى ان البدء في الحديث بمعنى التصدير في المختار صدرت الكتاب بكذا جعلته صدره أى أوله لان صدر كل شيء أوله كما في المختار أيضاً والبدء لغة فعل الشيء ابتداء أى سابقاً على غيره كما في القاموس فاقيل لم نجد في كتب اللغة البدء بمعنى التصدير وهم المقدمة الثانية ان الباء في قوله صلى الله عليه وسلم لا يبدء فيه بسم الله الخ وبالحمد لله الخ تعدية الفعل للاستعانة ولا للملابسة وعليه فثابت الفاعل ضمير مستتر يعود على الامر والباء تعدية الفعل الى مفعول ثان تقول بدأت الامر بكذا أى جعلته مبدأً للامر فعنى بدء القراءة باسم الله جعل اسم الله سابقاً على غيره في كونه متعلقاً للقراءة التي اعتبر الابتداء ابتداء لها ومعنى بدء الركوب أو السفر باسم الله جعل الاسم سابقاً على الركوب أو السفر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له وفي قوله فيه حينئذ سببية ولا معنى للظرفية لو جعلت ظرفية متعلقة بالفعل فان جعلت حالا مقدمة من بسم الله الخ والحمد لله الخ اقضي ان البسمة والحمدلة جزء من الامر المبدوء فيشكل ما لا يمكن اعتبارها جزءاً منه كالاكل وبالجملة فالمبدئية لا تقتضي جزئية ولا عدماً فعنى الحديث كل أمر ذي بال لا يجعل باسم الله الخ مبدأً بسببه أي بسبب مراعاة حقه من بدئه بالبسمة امتثالاً وانما قدر (٢٩) مراعاة حقه لان السبب الحامل هو

ذلك لان نفس الفعل وفائدة

قوله فيه التنبيه على أن مجرد جعلها مبدأً له بان يقصد ذلك باتيانها بها بدون أن

ان المأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولهذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذي كرهى بهما بدون التعقيب (قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ) وجه التعارض ان البدء والابتداء معنا التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على

يكون سبباً في جعلها مبدأً لا يكفي وأما جعل فائدته الاحتراز عما اذا أتى بها عند الشروع في السفر مثلاً لكن لا يقصد السفر أصلاً فغير صحيح اذ لا يصدق جعلها مبدأً للسفر مثلاً الا اذا قصد بها ذلك فلا حاجة للاحتراز عن ذلك فان قلت كما يتوقف التعارض على هاتين المقدمتين يتوقف على مقدمات أخر مثل أن يكون الحديثان في مرتبة واحدة ليس أحدهما أرجح من الآخر من حيث الصحة وان لا يكون المراد من البسمة والحمدلة مطلق الذكر وان لا يكون المراد في حديث الحمدلة من لا يبدء لا يبدء خطبته اذا خطب لاجله ويقدر فيه مثل ذلك المضاف أيضاً بعد لفظ في فيكون المطلوب بالنسبة للكتاب هو بدؤه بالبسمة والمطلوب بالنسبة لخطبته هو بدؤه بالحمدلة كما اختاره ابن الحاجب وتقدم شرحه وان تكون آلة الامتثال بالحديثين متحدة بان يكون امتثالهما معاً باللسان مثلاً لأن أحدهما باللسان والآخر بالجنان فلم اقتصر على ذكر هاتين المقدمتين قلت لانه الذي يقتضيه صنيع الخيالي فانه جعل في تعقيب التسمية بالتحديد امتثال الحديثين وهو يتضمن طلب امتثال الحديثين وفيه تسليم لصحتهما وان امتثالهما يكون باللسان حيث جعل التعقيب متضمناً له وان البسمة والحمدلة ليسا بمعنى الذكر والا كفى في امتثال الحديثين بالبسمة فقط أو الحمدلة كما لا يخفى ولو جري على ما ذهب اليه ابن الحاجب لقال في افتتاح الكتاب بالبسمة والخطبة بالحمدلة امتثال الحديثين وبالجملة ما ذكره الخيالي في الجواب الاول والثاني منع للمقدمة الاولى محصله لان لم أن البدء في الحديثين بمعنى التصدير أي الابتداء الحقيقي وهو سبق الشيء على جميع ماعده لم لا يجوز ان يكون فيهما معنى الابتداء العرفي أو هو في أحدهما حقيقي والآخر أضافي وما ذكره في الجواب الثالث والرابع منع للمقدمة الثانية محصله لان لم أن الباء في الحديثين للتعدية لم لا يجوز أن تكون للاستعانة أو للملابسة ولم يقل الخشي كما قال قول أحمد وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويجزى فلا يمكن مقارنته لمرتين مرتين أصلاً فالابتداء باحدهما ينافي الابتداء بالآخر انتهى لانه مبنى على اعتبار

الابتداء الحقيقي آتياً وهو غير مرضي عند المحشي كما سيأتي فإقيل الأولى ماضيه قول أحمد بناء على زعم أن البدء لا يكون لغة بمعنى التصدير من بناء الفاسد على الفاسد فتأمل قوله وهو لا يتصور بالأمريين أي التصدير الحقيقي بالمعنى الذي اختاره المحشي لا يتصور بالبسملة والحمدلة معاً وإنما يتصور باحدهما وهذا بخلافه على ما ذكره قول أحمد فإن الابتداء الحقيقي عليه لا يتصور حتى أحدهما فما قيل إن هذا يرجع إلى ما قاله قول أحمد غير صحيح (قوله فالعمل باحد الحديتين يفوت الخ) أفاد بهذا أن معنى تعارض الحديتين عدم إمكان امتثالهما فلا حاجة إلى ما قيل لا يقال الحاصل من أحد الحديتين الابتداء بالبسملة واجب ومن الآخر الابتداء بالحمدلة واجب وهما موجبان ومن شرط التناقض الاختلاف إيجاباً وسلباً لأننا نقول بتحقيق التعارض أيضاً بأن يكون احدي القضيتين مساوية لقيض الأخرى أو أخص كما هاهنا انتهى على أن اعتبار التناقض في هاتين القضيتين مع أنه باعتبار لازم الحديتين لا منطوقهما غير صحيح لأنه يلزم في التناقض على الأقل أن يكون صدق أحد التقيضين مستلزماً لكذب الآخر وما هنالك كذلك لأن إيجاب أحد الابتدائين بإجماع إيجاب الآخر إذ هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ نعم مباشرة أحد الابتدائين لا يجمع مباشرة الآخر فتأمل (قوله يعني أن المراد بالابتداء الخ) اعلم أن الابتداء أمر نسبي لكونه بمعنى التقديم على ما قال في المغرب بدأ بالشئ إذا قدمه لكن إذا أخذ باعتبار تقديم الشئ على جميع ماعده كان ابتداء حقيقياً كأنه حقيقة الابتداء وإذا أخذ بالقياس إلى بعض ماعده كان لبتداء أضافياً أي بالإضافة إلى ذلك البعض وإذا أخذ بالقياس إلى شئ ما قطع النظر عن كونه جميع ماعده أو بعضه كان عرفياً نسبة إلى العرف العام لأنه لما كان ماهية الابتداء لا بشرط شئ من اعتبار خصوصية الجميع أو البعض كان هو المتبادر إلى العرف فنسب إليه فالفرق بين الابتداء الحقيقي والاضافي والعرفي كالفرق بين القضية الكلية والجزئية والمهملية (٣٠) قوله وهو ذكر الشئ قبل المقصود ليس معناه أن الابتداء العرفي مأخوذ

بالقياس إلى المقصود والالكان	إن الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالأمريين فالعمل باحد الحديتين يفوت العمل
أضافياً بل المراد تعيين ظرف	بالآخر (قوله قد فذفع اما بمحمل الابتداء على العرفي الخ) يعني أن المراد بالابتداء في الحديتين العرفي
الابتداء العرفي ليتضح كونه	وهو ذكر الشئ قبل المقصود وهذا أمر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بأمور متعددة من التسمية
أمراً ممتداً فقله قبل	والتحديد وغيرهما وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء

المقصود معناه أن ظرف الابتداء يكون من حين الشروع إلى التلخيص بالمقصود فلا ابتداء في الحديتين يحتمل أن يكون اضافي حقيقياً فقط أو أضافياً فقط أو عرفياً فقط أو اثنين من تلك الثلاثة ويندرج فيه ثمانية صور يندفع التعارض بماعداً الأول لأن معناه كما علمت على أن البدء حقيقي فيهما قال الخيالي فيما قل عنه والمعتبر الشائع أن يكون الابتداء في الحديتين عرفياً أو حقيقياً في الأول أضافياً في الثاني انتهى فاتصراً الخيالي على هاتين الصورتين من تلك الصور الاحدي عشر لم يكونه بصدده تقرير المشهور كما أفاده بقوله كما هو المشهور ومنه يتبين لك أن الضمير في قوله كما هو المشهور يرجع إلى أحد الدفين المذكورين لا إلى الثاني فقط كما توهم وأن مراد الخيالي بالأحد الذي يكون الابتداء فيه حقيقياً حديث البسملة بقرينة قوله كما هو المشهور وأن كان دفع التعارض لا بتقيده كما علمت فتأمل (قوله وغيرهما) كالشهد والصلاة ويان سبب التأليف (قوله وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الخ) يريد أن الابتداء العرفي يتحقق في الحقيقي من حيث هو حقيق وفي الاضافي من حيث هو أضافي لأنه الماهية لا بشرط شئ وهي تتدمع الماهية بشرط شئ وهذا بخلاف صدق الاضافي بالحقيقي فانه مثل صدق القضية الجزئية بالكلية وصدق العرفي بهما كصدق المهملية بالكلية والجزئية ومراده بقوله وهذا المعنى قد يتحقق الخ دفع ما قيل إن حمل الابتداء على العرفي يستلزم جوازاً خيراً بالبسملة عن الحمدلة وهو باطل وحصل الدفع أن الابتداء العرفي من قبيل المطلق فيصح تحققه في الابتدائين أو أحدهما فهو إما يستلزم جوازاً خيراً بالبسملة أن لم يوجد مقتضى للتقييد أو مانع من اعتبار الإطلاق والمقتضى هاهنا الكتاب والاجماع والمناهي مخالفتها ولك أن تقول الخيالي بصدده دفع التعارض بمنع ما أنبى عليه من المقدمتين لا بصدده تحقيق المراد من الحديث على أنك قد علمت مما أشرنا إليه في تقرير كلامه أنه مانع وما ذكره من تلك الوجوه الأربعة حينئذ يكون كل واحد منها من قبيل السند الأخص كما لا يخفى فأبطله لا يفيد كما هو مقرر في الآداب

(قوله فلا حاجة الى ما قال الخ) هذا مفرع على قوله وقد يحقق الخ يعني ان ما قاله الفاضل الحلبي وان كان يندفع به الاعتراض السابق فان حديث البسملة عليه يكون محمولا على الابتداء الحقيقي فلا يقتضي هذا الجواب جواز تأخير البسملة لكن لا حاجة اليه حيث علت اندفاع الاشكال بما ذكرنا مع مخالفته لظاهر العبارة ان قلت مع مخالفة كلام الحلبي لصريح المنقول عن الحلبي فيما تقدم كيف اقتصر على نفي الحاجة وهلاك حكم عليه بالفساد قلت عبارة الحلبي هاهنا هي عبارة غيره وما نقلناه عنه رأى له فيها لا يلزم متابعتها فيه وبالجملة ما ذكر الحلبي حسن لولا بعده من العبارة فاقبل انه فاسد اذ لا يبقى حينئذ بين هذا الوجه والوجه الثاني تقابل أصلاً اذ لا معنى للعرفي حينئذ الا الاضافي فالواجب على المحشي أن يقول بمحمل أحدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي العرفي فليت شعري ماذا أراد عبد الحكيم هاهنا انتهى جزاف من القول منشأؤه الغفلة عن الفرق بين الاضافي والعرفي وقد أوضحناه لك وذكر بعضهم في الفرق بينهما أن في العرفي زيادة اعتبار ليست في الاضافي وهي أن المفهوم والمذكور أعني ذكر الشيء قبل المقصود موضوع له لفظ الابتداء عند أهل العرف انتهى وغير خاف عليك انه لا يحصل له (قوله اذ هو تخصيص بلا فائدة) قيل لقائل ان يقول كون الابتداء الحقيقي هو المتبادر فما يمكن لا يصار الي غيره فائدة للتخصيص انتهى وانت خير بان المتبادر من اللفظ المعنى الذي يفهمه منه عرف عامة الناس كما في الدابة لذوات القوام الاربع فتأمل (قوله اذ المناسب حينئذ أن يقول الخ) بل المناسب ان يقول بمحمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي وفي حديث الحمدلة على العرفي أو الاضافي (قوله المراد بالابتداء الحقيقي الخ) أعلم ان العصام قد دفع التعارض بمحمل الابتداء في الحديثين اضافياً وبطل ما أشهر في دفع التعارض من جملة في حديث البسملة حقيقياً وفي حديث الحمدلة اضافياً بناء على زعمه ان الابتداء الحقيقي سبق الشيء على غيره بحيث لا يسبقه شيء أصلاً حتى (٣١) جزئه وهو بهذا المعنى لا يتحقق بالبسملة

ضرورة تقدم أجزائها عليها وهي ليست ببسملة بل أما يتحقق بأول جزء من أجزائها وهذا مع كونه كلاماً على

الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الحلبي من أن المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المناسب حينئذ أن يقول أما بمحمل الابتداء في أحدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي أو الاضافي (قوله أو بمحمل أحدهما على الحقيقي) المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ماعدها وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس

السند الاخص كما علمت قد دفعه المحشي بقوله المراد بالابتداء الخ ومحصله أنا لانسلم أن الابتداء الحقيقي معناه أن لا يسبق الشيء غيره حتى جزئه لم لا يجوز ان يكون معناه سبق الشيء على جميع ماعدها من الامور المغايرة المنفصلة عن الشيء فان الابتداء أمر نسبي يتوقف في تعلقه ووجوده على تعقل الطرفين ووجودهما وليس بلازم في طرف الابتداء ان يكون أمراً بسيطاً فالركب كالبسملة اذا سبق جميع ماعدها من الامور المنفصلة عنه كان مبتدأ به ابتداء حقيقياً ويؤيد كون الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا أنه حينئذ يكون نظيره ما اعتبروه في القصر الحقيقي والاضافي فان القصر الحقيقي اختصاص الشيء بامر ونفيه عن جميع ماعدها من الامور المنفصلة فمضى قولك أما حسن زيد ثبوت الحسن لزيد ونفيه عن المباينات له وربما كان الحسن في وجهه فقط فلو اعتبر نفيه حتى عن اجزاء زيد ككذب الحصر باعتبار الثبوت والنفي جميعاً نعم لو قلت أما حسن وجه زيد استلزم نفيه عن بقية الاجزاء أيضاً ولا يلزم ان يكون جميع أجزاء الوجه حسن وعلى قياسه لو اعتبرت الابتداء نسبة بين اجزاء البسملة كان الابتداء الحقيقي في سبق الجزء الاول فانه متقدم على جميع ماعدها حتى عن مجموع البسملة فاعتبار البسملة بتمامها طرفاً للابتداء الحقيقي لا ينافي أن أول اجزائها طرفاً للابتداء الحقيقي آخر كما ان اعتبارك القرآن بتمامه طرفاً للحكم عليه بكونه أعلى مراتب البلاغة لا ينافي ان تلك النسبة متحققة لجزء من أجزائه فقوله لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور الخ علة لعدم الوجود قيل لا يخفى عليك أن الابتداء بهذا المعنى اضافي أو عرفي وليس ابتداء حقيقياً وكلام العصام فيه ويظهر ذلك بالنظر لكلامه فيما سبق ان الابتداء معناه التصدير والقياس على القصر قياس مع الفارق فالصواب في دفع كلام العصام ان يقال ان الباء للاتصاف والبدء الحقيقي الذي لم يسبق عليه شيء متصق بالبسملة لصوق الداء بالرجل في قولك به داء ولا ينافيه حصول الابتداء الحقيقي بأول اجزاء البسملة ولا لصوقه به أولاً وبالذات انتهى فتلا المعنى بالحقيقي الا هذا المعنى وما اعتبره العصام في الابتداء الحقيقي ممنوع وقول المحشي فيما سبق انه التصدير يريد به جعل الشيء صدرأ

أى سابقا على جميع ماعده بالمعنى الذي صرح به هاهنا كما أشرنا اليه وقد أوضحنا لك وجه القياس وأما حديث جعل الباء للالصاق فقد أرشدناك فيما سبق أن باء الالصاق هي التي تدل على التصاق أحد الممولين بالآخر في زمان العامل سواء التصافي نفس العامل كما في قولك اشتريت الفرس بسرجه أولا كما في مررت بزيد وظاهران البسمة هاهنا لا تنصق بالمبتدئ في زمان الابتداء الحقيقي بل الذي ينصق به أول جزء من أجزائها في أن بعضهم ذكر أن حمل الابتداء في حديث البسمة على الحقيقي مبنى على كون البسمة جزءا من المبتدأ وإذا لم تكن جزءا بل كان أول الأجزاء هو الحمدلة كان الابتداء الحقيقي بالحمدلة وأما البسمة فلا يكون الابتداء بها حقيقيا ولا أضافيا إذ تحققها قبل تحقق الابتداء بالمبتدأ حينئذ والكلام في الابتداء بها انتهى وقد أرشدناك فيما سبق أن معنى ابتداء الشيء بالبسمة مثلا أن تقع البسمة أول متعلق لذلك الشيء أن كان مما يتعلق بها فإن لم يكن مما يتعلق بها فعناه سبق البسمة عليه كابتداء الأكل أو الركوب بها فقولك ابتداء التأليف بالبسمة أن لاحظت تعلق التأليف بها فعناه أن البسمة أول متعلق للتأليف وأن لم يجعل التأليف متعلقا بها فعنى ابتداءها بها سبقها عليه وهو ابتداء حقيقي وكأنه اشتبه عليه ابتداء التأليف بالبسمة بالشروع في التأليف فإن الشروع في الشيء هو التلبس بجزء من أجزائه مع قصد تحصيل بقية الأجزاء كما صرحوا به والله أعلم (قوله فيصير المعنى أن كل أمر الخ) اعلم أنه يقال بدأت في الأمر بمعنى شرعت فيه وبدأت الأمر بكذا جعلته بداية له وبدأت بكذا ابتدأت به وكلة في على تقدير جعل الباء للاستعانة تحتل الظرفية والسببية كجعلها صلة كما يفناه والأولى أن تكون سببية بتقدير المضاف السابق لتكون احترازا عما إذا جعلت البسمة والحمدلة واسطة في بدء الأمر بأن قصد ذلك بهما من غير أن (٣٢) يكون الأمر سببا في جعلهما واسطة في بدئه لاعتنا الاستعانة بهما في بدء الأمر

معنى القصر الحقيقي والإضافي فلا يرد ما قيل أن كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع إذ الابتداء الحقيقي إنما يكون بأول أجزاء التسمية لأن الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي أن يكون بعض أجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما أن أضاف القرآن بكونه في أعلى مرتبة البلاغة بالنسبة إلى ما سواه لا ينافي أن يكون بعض سورة أبلغ من بعض (قوله ولك أن تجعل الباء الخ) يعني أن المراد بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله ومحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى أن كل أمر ذي بال لم يبدأ ذلك الأمر باستعانة التسمية والتحميد يكون أجزم

من غير أن يقصد ذلك إذ لا يتحقق جعلهما واسطة في بدء الأمر حيث يتحقق قصد فقوله في الحديثين لا يبدأ أن كان من المعنى الأول وجعلت

في سببية قدرت في أخرى معدية ظرفية ولا مانع هناك من التصريح بها لاختلاف معنى الحرفين وكان نائب الفاعل قول واقطع بسم الله وبالحمد لله لا قول فيه المذكور إذ المقيد في الحقيقة بقوله فيه هو الاستعانة لا البدء ونائب الفاعل قيد في الفعل لا في قيده كما هو مقرر فالمعنى كل أمر ذي بال لا يستعان بالبسمة والتحميد في الشروع فيه بسبب مراعاة حقه من اقتضائه الاستعانة بهما فهو أقطع وإن جعلت في ظرفية صح أن تكون مع مجرورها نائب الفاعل فيكون المعنى كل أمر لا يكون الشروع المستعان بالبسمة والحمدلة واقعا فيه فهو أقطع وإن يكون نائب الفاعل قول بسم الله الخ فالمعنى كل أمر لا يكون الشروع الواقع فيه مستعانا بالبسمة والتحميد فهو أقطع وإن كان يبدأ من المعنى الثاني كما أشار إليه المحشي وجعلت فيه سببية فتأبى الفاعل ضمير هو المفعول الأول والثاني محذوف مع الباء المجارة له ولا مانع من التصريح به لاختلاف معنى البابين وإن جعلتها ظرفية تعين تنزيل الفعل منزلة اللازم فيكون معنى بدأت في الشيء شرعت فيه إذ لا معنى لقولك بدأت الأمر بكذا فيه أى الأمر سوا جعلته متعلقا بالفعل أو محذوف قيدا له وضح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الله الخ وإن كان يبدأ من المعنى الثالث كان المفعول موقرا مع الباء المجارة له ويصح التصريح به فإن جعلت في سببية كان نائب الفاعل قول بسم الخ لا قول فيه إذ هو قيد للاستعانة لا البدء على نحو ما تقدم في الاحتمال الأول وإن جعلت في ظرفية صح أن يكون نائب الفاعل قول فيه أو قول بسم الخ من غير حاجة إلى تنزيل الفعل منزلة اللازم وجميع ما تقدم يأتي على احتمال أن تكون الباء للملاسة غير أن السببية عليه تجعل احترازا عن صورتين فإن ملاسة البسمة والتحميد للبدء تصدق مع القصد وبدون قصد أصلا بخلاف الاستعانة بهما في البدء وجعلهما مبدأ وغير خاف عليك أن البسمة والتحميد على تقرير الاستعانة إنما هما واسطة للبدء بما تقع البداءة به أعني أول جزء من المشروع فيه لا البسمة

والحمدلة وما يتبعها ولا شك أن البدء بول جزء بدء حقيقى فما قيل الظاهر أن الابتداء على جعل الباء للاستعانة أهم من أن يكون حقيقياً أو غيره أذ ربما يكون هنا بعد التسمية والتحديد أشياء خارجة عن المبتدأ المقصود كالديباجة مثلاً فلا ضرورة في حل الابتداء هنا على الحقيقى انتهى لا يحصل له قائل (قوله أيضاً) منصوب بمحذوف من لفظه أي أئبض تقول آض يئبض أيضاً مثل باع أي رجع يعني أرجع إلى الحكم بجواز أن يستعان في الابتداء بأمور متعددة من البسلة والتحديد والصلاة والسلام على آل وآل والأصحاب بعد أن حكنا بالجواز في ضمن عموم قولنا ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة الخ قال في المصباح أفضل ذلك أيضاً معناه أفضل عوداً إلى ما تقدم فما قيل قوله أيضاً أي كالأستعانة في الأمور المحسوسة كالكتابة يستعان فيها بالقلم والحبر واليد فاتضح أمر التشبيه ويجوز أن يكون معنى أيضاً أي كالمبتدأ به الذي هو التصنيف هنا يستعان فيه بالكسب والعلماء المعاصرين والتأمل الوافر وتسمية الابتداء بالمبتدأ به لكونه تابعاً له انتهى دغدغة لاداعي إليها (قوله لكن يلزم الخ) اعلم أن كلام الخياطى يتضمن أمرين الأول صحة أن تكون الباء في الحديثين للاستعانة وأشار له بقوله ولك أن تجعل الباء للاستعانة والثاني استلزام الاستعانة لدفع التعارض المتوهم في الحديثين وأشار له بقوله ولا شك أن الاستعانة بامر الخ والمحشى ذكر اعتراضين على الأول يريد دفعهما وسيدكر اعتراضاً على الثاني بقوله قيل فيه نظر ومحصل الاعتراض الأول لو كانت الباء للاستعانة لما صح أن يكون التلطف بالبسلة والحمدلة جزءاً مقصوداً من الفعل المشروع فيه والتالى باطل وجه الملازمة أنه لا يجوز الاستعانة في ابتداء وجود الشيء بجزء ذلك الشيء أذ لا يكون جزء الشيء الأصل واسطة لابتداء وجود الشيء لان التلطف بالبسلة لو كان واسطة في ابتداء وجود الشيء كان متقدماً عليه وجزء الشيء يتوقف بالضرورة على ابتداء وجود الشيء * لا يقال سيدكر المحشى عن السيدان البسلة ليست آلة حقيقة بل ترجع الاستعانة بها إلى معنى التبرك * (٣٣) قلت محصله كما صرح به المحشى

واقطع ولا خفاء في أنه يمكن الاستعانة في أمر بأمور متعددة فيجوز أن يستعان في الابتداء أيضاً بالتسمية أو التحديد بل بأمور أخر لكن يلزم أن لا يكون شيئاً من الحمدلة والبسلة جزءاً من المبتدأ أذ لا يجوز لاستعانة في الشيء بجزئه أذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن أن يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه

(٥ — حواشى العقائد أول) واسطة في الابتداء والتبرك موقوف على التلطف بالبسلة فالملازمة صحيحة فقوله يلزم أن لا يكون شيئاً من البسلة والحمدلة أي التلطف بهما وقوله أذ لا يجوز الاستعانة في الشيء أي في ابتداء وجوده وقوله أذ لا يكون جزء الشيء آلة له أي واسطة لابتداء وجوده فما قيل أن المبتدأ هو الفعل كالتصنيف والقراءة وغيرها وليس شيئاً من البسلة والحمدلة جزءاً منه وإن كانا جزئين من المصنف والمقروء انتهى مدفوع وكذا ما قال مولانا خالد هذا إنما يسلم في الآلة الحقيقية كآلة التجار مثلاً لا مطلقاً ولا آلية هنا حقيقة كما سيدكره عن السيد قدس سره انتهى وكذا ما قيل لا منع في أن يكون التحديد جزءاً من المبتدأ وأى استعانة أولى من استعانة الجزء للكل انتهى فانا لا نبيح الاستعانة بالجزء في الكل وإنما منع الاستعانة بالجزء في ابتداء الكل والفرق واضح كما بينا وأما بطلان التالى فلانا تقطع بان البسلة والحمدلة جزء من القرآن فقراءتهما جزء من قراءته مع أنهما بدايته ولا شك أن الابتداء بهما في القرآن كالأبتداء بهما في غيره كما تقدمت الإشارة إليه من المحشى (قوله ويمكن أن يلتزم ذلك الخ) محصله لانسلم بطلان التالى وما ذكرتم في يانه لا يفيد فان غايته أن قراءة البسلة والحمدلة جزء من قراءة القرآن بالمعنى الشامل لقراءتهما ولكن ليست قراءة القرآن بهذا المعنى مبتدأة بهما بل المبتدأ بهما قراءة ماعداهما وهى المبتدأة ولا تمنع تسمية ماعداهما كل القرآن على المجاز فما قيل كنى في البيان شهرة كون الكتاب عبارة عما بين الدفتين الشامل للتسمية والتحديد انتهى غير صحيح ومن العجيب ما وقع لمولانا خالد حيث ذكر محصل ما أرادته المحشى في الجواب اعتراضاً عليه وتبعه فيه غيره وأعجب منه قوله فالأولى أن يقول المحشى هذا التوجيه مبني على أن لا يكون شيئاً منها جزءاً من المشروع فيه لانه يستلزم الابتداء بأحدهما وهو يفوت الابتداء بالأخر على ما مر في بيان وجه التعارض لكن يمكن التفتي بحو ما سيأتي في الملازمة وبما سيدكره جواباً عن القيل فابقاء كلام الخياطى على إطلاقه ليم حالة الجزئية وغيرها لا يحيد عنه ولا غبار عليه انتهى فانه مع فساده حيث علمت أن اعتبار الجزئية غير ممكن فيه الثبات إلى اعتبار

الباء صلة متبته (قوله ويلزم ترك التأدب الخ) عطف على يلزم الاول اشارة الى الاعتراض الثاني وحاصله لو كانت الباء في الحديثين للاستعانة لزمت ترك التأدب مع الله تعالى والتالى باطل وجه الملازمة ان باء الاستعانة هي باء الآلة الدالة على أن مدخولها واسطة بين الفاعل ومنفعلة في وصول أثره اليه أو هي الدالة على أن مدخولها واسطة في الفعل اذا قلنا بشمولها ياء السببية فيلزم بالنسبة لحديث البسملة أن يكون اسم الله تعالى آلة أي واسطة فيكون غير مقصود لذاته ضرورة أن المقصود بالذات حينئذ ما جعل الاسم وسيلة اليه أعني الفعل * لا يقال انما يلزم ما ذكر لو قيل بالله أو بالرحمن مثلا * قلت قال السيد في حاشية الكشف تصدير الفعل باسم الله يقع على وجهين أحدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله مثلا والثاني أن يذكر لفظ دال على اسمه فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد به اسمه تعالى فقد ذكر هنا أيضاً اسمه لكن لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد أن الاستعانة بجميع اسمائه تعالى انتهى * ثم أعلم ان هذا الاشكال على تقدير تمامه لا يضرنا في دفع التعارض لاندفاعه بحمل الباء في حديث الحمدلة فقط على الاستعانة اذ مبنى التعارض على ان الباء في الحديثين صلة ومنه تعلم انه يندفع أيضاً بحمل الباء في أحدهما صلة وفي الآخر للملازمة وبجعلها في أحدهما للاستعانة وفي الآخر للملازمة ثم ان بيان الملازمة بما تقدم وان كان مشهورا لكن في النفس منه شيء فانه لا يلزم من كون اسم الله غير مقصود بالذات بالقياس الى أمر مخصوص دعت الضرورة لتوجه القصد اليه بالذات وجعل الاسم وسيلة اليه ان يكون مبتدلا في ذاته لا يتعلق به القصد بالذات أصلا فرب وسيلة تكون في ذاتها خيراً من المتوصل اليه الا ترى ان الأيمان رأس العبادات وأساسها ومع ذلك يقصد لاجل العبادات ضرورة جعله شرطاً لها ولم يمنع هذا من قصده بالذات كيف وقد أمرنا بالاستعانة بذات الله تعالى وبالصبر والصلاة نعم هذا انما يتم في الآلة التي لا يتعلق بها غرض آخر مثل المنشار والقشور ولكن (٣٤) لادلالة للباء على خصوصية تلك الآلة والله أعلم (قوله لكن قال السيد

الخ) محصله جواب يمنع الملازمة فان المحذور انما يلزم لو كان المتوصل به الى الفعل حقيقة اسم الله

البيان ويلزم ترك التأدب في اسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوصل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجع الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو أولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس * قيل فيه نظر لان الكلام في أن الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر آخر

تعالى وليس كذلك فان المتوصل به حقيقة بركة الاسم حتى يكون معنى قولك باسم الله أي ببركته فضمير يتوصل اليه يرجع الى وان الفعل وهو مذكور في عبارة السيد حيث قال كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس الخ ما نقله المحقق وانت خير بان هذا الجواب يلحق بالجواب المشهور من ان باء الآلة لها جنتان في انه لا يجدي نفعا اذ الشيء الذي يتوصل ببركته الى أمر لا يكون مقصودا لذاته أيضاً بل يقصد لتحصيل البركة المتوصل بها فالتعويل على ما ذكرنا (قوله وقد رجع الخ) أي السيد يعني ان باء الاستعانة أرجح من غيرها فضلا عن عدم محبتها فهو تاييد للجواب وقوله فهو أي حمل الباء على الاستعانة وقوله من هذه الحيثية قيد لا ولوية لتعليل لها لاستفادته من التفریع وأشابه الى ان باء الملازمة فيها أرجحية من جهة أخرى مثل كونها أكثر استعمالا من باء الاستعانة لاسباب في المعاني وما يجري مجراها من الاقوال ولهذا قال في الكشف ان باء الملازمة أعرب أي ادخل في لغة العرب وأنصح وأبين (قوله قبل فيه نظر الخ) هذا هو الاعتراض الثالث الوارد على دعوى استلزام حمل الباء في الحديثين على الاستعانة دفع التافى بينهما والقائل حسن جلبى ومحصله ان هذا التوجيه انما يفيد عدم تافى الاستعانتين في الابتداء لان الشيء الواحد يجوز أن يستعان عليه بأمر متعدد تقدم عليه ويتقدم بعضها على بعض فلو أن المفهوم من الحديثين استعينوا بالبسملة والحمدلة في الابتداء صح ما قاله المحقق ولكن محصل الحديثين طلب الابتداء في حال الاستعانة بهما لاستعانة بهما في الابتداء فصحل الكلام في التعارض الابتداء بالشيء مستعينا بأمرينا في الابتداء به مستعينا بآخر اذا كان الامر ان المستعان بهما لا يتحققان في آن واحد والامر ان هنا في الحديثين كذلك لا يجتمعان في آن فان الابتداء بالشيء اذا تحقق في حال الاستعانة بالتسمية أعني زمن التلفظ بها لا يمكن تحققه في حال الاستعانة بالحمدلة أعني التلفظ بها وبالعكس فاذا كانت الامور المستعان بها تحقق الاستعانة بها في آن واحد كالاتعانة في ابتداء الكتابة بالقلم وبالسيد وبالدواة وبالبسة أو الحمدلة لا اشكال في إمكان تحقق الابتداء بالشيء في حال الاستعانة بهما

الامور فا ذكره الخيالي من قوله ولا شك أن الاستعانة الخ إنما يغيد عدم توافي الاستعانة بأمر متعدي على الابتداء ولا كلام لنا فيه وإنما كلام السائل حسبما ينطق به الحديثان أن الابتداء مستعينا بأمر يتألف الابتداء مستعينا بأمر حيث أن الأمرين لا يحققان في آن كما ههنا ولا يذهب عليك أن مبني هذا النظر أن الباء عند حملها على الاستعانة تتعلق بمحذوف حال من ضمير يبدأ والحال فترن بعاملها في زمنه وأن الاستعانة بالبسطة والمدة دائرة على التلطف بهما ومنه يتبين أيضا أن حمل الباء على الاستعانة يستلزم عدم إمكان امتثال شيء من الحديثين فيما إذا كان الأمر المشروع فيه مما يشغل الفم كالأكل والشرب والقراءة إذ لا يمكن الابتداء بشيء منها في حال الاستعانة بالتسمية أو التحميد وما قيل أن مبني السؤال على أن البسطة جزء من المشروع فيه فيكون الابتداء به أعني الاتيان بالبسطة في حال الاستعانة بها فهو مع عدم الضرورة الداعية إلى بناء السؤال عليه قاصر بالنسبة لما لا يمكن اعتبارها جزءا منه وفاسد أيضا إذ قد علمت أنه لا مجال لاعتبار المستعان به في ابتداء وجود الشيء جزأ منه وبقرار كلام المعارض على هذا الوجه لا يتوجه عليه قول المحشي المدقق هذا القائل أن سلم إمكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وإن لم يسلم ذلك فوجه النظر هذا لا مذكوره انتهى فانه مبني على أن قول المعارض وإن لم يكن بين الاستعانتين تواف تسليم إمكان الاستعانتين في آن واحد يعني حيث سلم ذلك ما كان يتوجه الاعتراض وحيث منع كان حق الاعتراض المنع وما كان يصح التسليم ولكنك قد علمت تقرير الاعتراض قائل (قوله لانسلم أن الابتداء بشيء الخ) محصلة منع ما مبني عليه النظر من أن الاستعانة بالبسطة دائرة على التلطف بها كما سيوضحه بقوله (٣٥) ولو كان الاستعانة في آن التلطف فقط

يلزم الخ بل الاستعانة بها
استعانة ببركتها كما قدم فينش
لانسلم أن الابتداء في حال
الاستعانة بها إنما يكون في
آن التلطف بها حتى يلزم أنه
لا يكون في آن التلطف بالتحميد
وحتى يلزم أنه لا يمكن
الابتداء بشيء يشغل الفم
في حال الاستعانة بالبسطة

وإن لم يكن بين الاستعانتين تواف وههنا كذلك لأن الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلطف بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس * أقول لانسلم أن الابتداء بشيء باستعانة بالتسمية يوجد في آن التلطف بها فقط فإن الاستعانة بها تبقى وتستمر إلى تمام الأمر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد إذ ليس الاستعانة بها إلا الاستعانة بالترك الحاصل بذكرهما وهو باق من أول المشروع فيه إلى آخره ولو كان الاستعانة في آن التلطف فقط يلزم أن لا يكون الأمر الذي شرع فيه متصلا بذكر البسطة مستعانا بها لعدم وجود التلطف بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الأمر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملازمة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم أن الاستعانة بها مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة بها عند تركها وأجاب المحشي المدقق بأن

بل يصح أن يكون الابتداء في حال الاستعانة واقعا في آن التلطف وبعده كما إذا كان المشروع فيه لا يشغل الفم فان كان مما يشغل الفم يكون الابتداء في حال الاستعانة بعد التلطف بالبسطة فإن الاستعانة بها تستمر إلى تمام الأمر المشروع فيه فضلا عن استمرارها حتى يتحقق الابتداء به فاقيل هذا الجواب مبني على أن تكون التسمية جزءا من الكتاب ويكون الابتداء بالكتاب بالابتداء بالتسمية وعلى أن لا يكون الابتداء في الحديثين حقيقيا إذ لا يتصور الابتداء الحقيقي مستعينا بالتحميد في آن التلطف بالتحميد وكلا الأمرين خلاف ما صرح به المحشي سابقا فالصواب إسقاط كلمة فقط كما في بعض النسخ فيكون المعنى لانسلم أن ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلطف بل بعده كما هو الواقع انتهى غير وجهه * وأعلم أن كلام المحشي مبني على النزول من تسليم الحالية والا فهي غير صحيحة فإن الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء المستعان فيه فالابتداء بالشيء المستعان عليه بالبسطة لا يكون في حال الاستعانة بها بل عقبها فالباء ظرف لفو متعلق ببدا لا مستقر متعلق بمحذوف حال قائل (قوله نعم هذا الاعتراض الخ) لوجه لهذا الاستدراك والمناسب وهذا الاعتراض كما في عبارة المحشي المدقق ودفع هذا الاعتراض يأتي في كلام الخيالي وسيدفعه المحشي بنظر مذكوره ههنا (قوله وأجاب المحشي الخ) محصلة تسليم ما مبني عليه النظر من المقدمات المذكورة ولكن الحالية يجب أن تكون على ضرب من التأويل فمعنى الابتداء في حال الاستعانة أنه يبدأ في حال كونه متصفا بسبق الاستعانة بهما وإنما وجب ارتكاب هذا التأويل لما سمعت من أن الاستعانة بأمر مقدمة من مقدمات وجود الشيء يجب تقدمها على الابتداء المستعان فيه فقولنا مستعينا مؤول بسبق الاستعانة وهو مقارن للابتداء وإن لم يكن نفس الاستعانة مقارنا فاندفع ما أورد عليه من أنه يجتزم جواز جازيه

راكبا اذا ركب أمس وجه اليوم وقول الحثي لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها زيادة على كلام المدقق لاحاجة اليها الا عند عدم ارتكاب التأويل السابق حتي تكون توجيهها للحال مع أنه سابق على عامله فتأمل فاقيل جواب الحثي المدقق عين الجواب السابق مالا فلا وجه لذكره أولا ثم ذكر ذلك الجواب ثانياً انتهى غير صحيح والله أعلم (قوله) فالابتداء محمول في كليهما (الح) قيل الابتداء على هذا الوجه كالوجه الثاني أعم من أن يكون حقيقياً أو غيره والبسلة حينئذ تحتل أن تكون جزءاً كالمحذلة انتهى وقد علمت مافيه فتذكر وسيأتي بيان عدم صحة اعتبار البسلة جزءاً على هذا الوجه (قوله) أي لو بدئ ذلك الامر (ولا يكون الح) أشار بهذا الى أمرين الاول أن باء الملابس هنا لافادة اتصال أحد الممولين سواء كان الفاعل أو المفعول بالآخر أعني مجرور الباء في زمان العامل أعني الابتداء اشتراكاً في نفس العامل أم لا والثاني ان مرجع النفي في الحديث القيد أعني ملتبساً وقوله بهما ظرف متعلق بقوله ملتبساً لا بقوله الابتداء (قوله) دفع لاعتراض مقدر) أي يستلزم اندفاع هذا الاعتراض لا أن المقصود منه هذا الدفع فان الظاهر أن قوله (ولا يخفى الح) على نعت قوله سابقاً ولاشك ان الاستعانة بالح مجرد بيان ستلزام جمل الباء للملابسة دفع التعارض وهذا الاعتراض نظير الاعتراض الثالث على الوجه المتقدم ومحصله تلبس المتبدي أو المتبدا حين الابتداء بالبسلة والمحذلة محال وكل ما كان كذلك لا يندفع به التعارض أما الصغري فدليلها قياس من قيل المساواة بأن يقال التلبس بهما حين الابتداء (٣٦) انما يكون بذكرهما معاً محال فالتلبس بهما حين الابتداء محال

معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحديد الابتداء حال كون المتبدي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها (قوله) أو للملابسة (الح) أي يجوز أن تكون الباء في الحديثين للملابسة فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ ملتبساً باسم الله وبمحمد يكون أجزم وأقطع أي لو بدئ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص أو ذلك الامر ملتبساً حين الابتداء بهما يكون أجزم وأقطع (قوله) ولا يخفى أن الملابس (الح) دفع لاعتراض مقدر وهو أن يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معاً محال فلو ابتداء حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون ملتبساً بالتحديد ولو عكس لا يكون ملتبساً بالتسمية وحاصل الدفع أن الملابس معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزءاً لذلك الامر المتبدي ويشمل الملاصقة بان يذكر الشيء قبل

وأما الكبرى فأشار الى دليلها بقوله فلو ابتداه حين ذكر التسمية والح وتقريره ظاهر (قوله) وحاصل الدفع أن (الح) أعلم أنه قد تقدم أرشدناك الى أن باء الملابس تستعمل للدلالة على مصاحبة أحد الممولين للمجرور في نفس

ذلك

العامل وان لم يفترا في زمانه نحو خرج زيد بعشرين

اذا خرج هو قبل الظهر وعشرينه بعد العصر مثلاً وتستعمل للدلالة على المصاحبة في زمان العامل وان لم يصطحباً في نفس العامل كما في نحو سافرت باسم الله فان المتكلم صاحب الاسم في زمان السفر وليس الاسم مسافراً وباء الاتصال تستعمل للدلالة على التصاق أحد الممولين للمجرور في زمان العامل وان لم يتصفا فيه سواء اتصال الممولين على وجه المقارنة أم بمجرد الاتصال من غير فاصل وذكرنا أن باء الملابس هي باء المصاحبة والمصاحبة أعم من الاتصال والمراد العموم الوجهي كما لا يخفى فان أراد السائل بالتلبس الواقع في الصغري المصاحبة سلمنا موجب الدليل ولا يضرنا وان أراد التلبس الذي هو معنى باء الاتصال منعا الصغري قوله لان التلبس بهما أي حين الابتداء انما يكون بذكرهما معاً فلو منع فان التلبس بهذا المعنى هو الاتصال والاتصال كما يكون بالمقارنة يكون بالارتباط بين الشيئين من غير فاصل بينهما (قوله) يشمل الملاصقة بالشيء أشار بهذا الى أن الباء في قول الحثي وقوع الابتداء بالشيء باء الملابس وهي متعلق العموم في قوله تم وقوله بان يكون ذلك الشيء جزءاً بذل من قوله على وجه الجزئية أشار به الى أن كلمة على في قوله على وجه الجزئية تعليل للملابسة التي هي معنى الباء وقوله ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء أي يشمل الملاصقة بالشيء بسبب ذكره قبل ذلك الامر الح فقيه اشارة الى أن قول الحثي وبذكره عطف على قوله على وجه الجزئية والباء فيه للمبينة وهو أظهر من عطفه على قوله بالشيء بان تكون الباء فيه للملابسة وان نقل هذا عن الحثي أيضاً كما لا يخفى وما أظهر من جملة ما عطفوا على قوله وقوع الابتداء

(قوله متوسط) قبل الاولى اسقاطها (قوله) فحينئذ يجوز ان يجعل الحمد الخ (أشار به الى أن هذا التوجيه مبنى على جعل الحمدلة جزءاً وبسمة خارجة فانك لو جعلت البسمة جزءاً أو قدمتها سواء جعلت الحمدلة جزءاً أم لا كان أن الابتداء هو ان التلفظ بالباء من باسم فلا يكون أن الابتداء أن التلبس بهما وان أخرت البسمة مع جعل الحمدلة جزءاً أيضاً فكذلك مع فوات التعقيب وان لم يجعل الحمدلة جزءاً مكن أن يكون ان الابتداء أن التلبس بهما لكن يفوت التعقيب المجمع عليه فما قبل يفهم منه أنه لا يحصل الامتثال اذا لم يجعل أحدهما جزءاً وجعل كلاهما جزءاً وليس كذلك كما لا يخفى انتهى غير صحيح (قوله) فيكون أن الابتداء الخ (واحدان) لا ينسب المقصود أعني تلبس المبتدى بهما في حين الابتداء واقتصر على المبتدى مع صحة اعتبار تلبس المبتدأ بهما وان كان تلبسه بالمحذرا عني فيه أنه من تلبس الكل بالجزء لظهوره كما لا يخفى (قوله) أما التلبس بالتحديد الخ (أى) أما تلبس المبتدى من حيث أنه مبتدى حين الابتداء فظاهر لاتحاد الآتين وانما اتحد الآتان لان ابتداء الامر الخ وزعم بعض الناظرين أن التقدير أما أن الابتداء يكون أن التلبس بالتحديد فاعترض بان الاظهر ترك قوله لان أن الابتداء الى قوله لان ابتداء الامر الخ اذ هو من قبيل تعطيل الشيء نفسه وهو من بناء الفاسد على مثله (قوله) وأما بالتسمية فلكونها مذكورة الخ (توضيحه على ما في بعض الحواشي أن التسمية وان حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى أن تلفظ همزة الحمدلة ما لم يفصل آجني ففي أن تلفظ همزة اجتمعت أمور ثلاثة الابتداء في المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فاتصال البسمة بالحمدلة بحسب اتصال الآن بالآن واتصال آن آخر التسمية بآن همزة إنما يتحقق عند المتأخر (قوله) قال المحشي المدقق وفيه الخ (اعلم أن المحشي قول أحمد (٣٧) اختار في توجيه كلام الخيالي

ماسبقه عنه المحشي لان الملازمة عليه تكون بمعنى المصاحبة والمقارنة وهي متعلقة بالمبتدى لا بالابتداء ثم قال ونقل عن بعض من تصدى لهذا البحث أنه يعنى ان الملازمة تطلق على معنيين أحدهما مشهور

بذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فحينئذ يجوز أن يجعل الحمد جزءاً من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد لله ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما فيكون أن الابتداء أن تلبس المبتدى بهما أما التلبس بالتحديد فظاهر لان أن الابتداء بعينه أن التلبس بالتحديد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحديد لكونه جزءاً منه وأما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما ان أن الابتداء أن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحديد زمانى لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس بأحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف تصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد قال المحشي المدقق وفيه ان كون الملازمة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير

وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد هنا المعنى الثاني لا الاول فلي هذا يكون أن وقوع الابتداء أن ذكر الحمد بل أن ذكر همزة من الحمد لله أو أحد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الا ان انه ملابس أى متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالسمة لان الحمدلة متصلة بالسمة بمعنى أنها ذكرت عقيباً بلا فصل بينهما بشئ فيلزم أن يكون الابتداء متصلاً بالسمة والحمدلة لان أن وقوعهما واحد انتهى قال المدقق وفيه ان كون الملازمة الى آخر ما نقله المحشي فانت رآه يعترض على المتصدي في توجيهه كلام الخيالي بما ذكر وفيه التصريح بأن الملابس هو الابتداء فكان المناسب للمحشي الاقتصار على الاعتراض الاول اذ هو الذي يتوجه على بيانه أو عدم العرض في البيان لكون الملابس هو المبتدى ليصح توجيه الاعتراض الثاني وليت شعري كيف أتى هذا على المحشي مع وضوحه اللهم الا ان يكون قد قصد به الإشارة الى أن ما ذكره المدقق من الاعتراض الثاني لا يضر المتصدي لا مكان أن ما ذكره في التقرير من جعل الملابس الابتداء مجرد احتمال ويمكنه العدول عنه بجعله المبتدى مثلاً كما جري بنا عليه فتدبر (قوله) محل بحث (وجهه ما وقع في كلامهم من التصريح بان باء الملازمة هي باء المصاحبة ولا شك ان المصاحبة والاتصال وان اجتماعا لكن بينهما مقاربة جزئية (قوله) مع أن الظاهر ان المقصود الخ (محصله أن باء الملازمة وان صح أن تكون للملازمة الفعل بالجرور أو الفاعل أو المفعول به ولكن الظاهر أن المقصود في الحديث ما عدا الاول لان مساق الحديث لبيان ما به يقع الفعل المشروع فيه على الوجه الاتم وهذا انما يكون بملازمة الشروع فيه بتمامه لاسم الله تبارك وتعالى أو الفاعل مادام فاعلاً ولتوقف هذه الملازمة على وجود الاسم في ابتداء الفعل وورد الحديث ببيانه فليس المقصود بيان حال البدء في الامر ذى البال حتى ترجع اليه الملازمة وليس مبنى هذا

الاعتراض ان باء الملازمة لا تكون للملازمة الفعل بالجور كيف وقد علمت ان من أمثلتها نحو خرج زيد بعشيرة اذا خرج هو قبل الظاهر وعشيرته بعد المصدر يرشدك الى هذا قول المدقق مع أن الظاهر المقصود الخ ولم يقل مع أن الملازمة على تقديرها هي ملازمة المبتدي أو المبتدأ فما أحجب به عن المدقق من أن النحاة وصاحب التلويح صرحوا بأن معنى قولك مررت بزيد الصفت مروري بمكان يقرب منه وفيه تصريح بصحة اعتبار الملازمة بين الفعل والجور اذ الالتصاق نوع من الملازمة مبنى على عدم فهم مغزى كلام المدقق ولله در الحنفي حيث سلم له أن الظاهر المقصود ذلك وأجابه بما سترى (قوله أو المبتدأ) أراد به الفعل الماشروع فيه الذي تقع المحملة جزأته فلازمة للحملة من ملازمة الكل للجزء وزعم بعض الناظرين ان المراد به ما يقع به الابتداء فتكلف في بيان الملازمة بان المبتدأ به أول التصنيف وهو كلى والمحملة جزئى والمغايرة بالسكينة والجزئية كافية في صحة الملازمة (قوله ذكر الشيخ المحقق الخ) نص عبارته على ما نقله بعضهم من حروف الجر الباء وترد لمعان أحدها الالتصاق. ويقال الالتصاق قال في شرح اللب وهو تعلق أحد المعنيين بالآخر وقال أبو حيان قال أصحابنا هي نوعان أحدها الباء التي لا يصل الفعل الى المفعول الا بها نحو سطوت بعمر ومررت بزيد والالتصاق في مررت بزيد مجاز لما التصق المرور بمكان يقربه زيد جعل الى آخر ما نقله الحنفي فتعييره عن باء الالتصاق بياء الملازمة اشارة الى أن الملازمة من قبيل الالتصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً للالتصاق كما صرح به للكمال هنا ويرشد اليه قول التلويح في مررت بزيد التصق مرورك بمكان يلازمه زيد فحصل الردان المراد من باء الملازمة هنا باء الالتصاق وهي بصريح المنقول تدل على اتصال أحد المفعولين بالجور سواء كان مع صاحبة أم لا فالتلويح المذكور ليس مرجعه الى اختلاف (٣٨) معنى باء الالتصاق بل الى الاستعمال فان حصلت مع فعل لازم لا يتعدى

<p>الملازمة ملازمة المبتدي أو المبتدأ بهما لا ملازمة الابتداء بهما * أقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه الالافية قال أصحابنا باء الملازمة نوعان أحدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كأنه ملتصق بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول نحو أمسكت بزيد الاصل أمسكت زيد افاد خلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان مباشرة منك بخلاف نحو أمسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فلم ان باء الملازمة تستعمل</p>	<p>الابها فانواع الاول وان كان الفعل يتعدى الى مفعوله بدونها فالثاني ومعنى النوعين واحد أعني اتصال أحد المفعولين بالجور وفي زمان العامل كما أرشدناك الىه فقول</p>
---	---

بعض الناظرين ان كلام السيوطي في باء الالتصاق وكلام المدقق في باء الملازمة فلا يندفع بحجة بهذا التعليل بمعنى غير صحيح نعم قد تبينا الشرح المذكور فلم نجد فيه ما نقله الحنفي لافي باب حروف الجر ولا غيره فلعل ما نقله الحنفي كان بهامش الشرح منسوبا الى السيوطي فليحذر (قوله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول) أى مباشرة فاعل الفعل للمفعول وقوله كان مباشرة منك أى للمفعول وقوله من غير مباشرة أي من غير مباشرة الفاعل للمفعول وحاصله ان قولك أمسكت زيدا أعم من قولك أمسكت بزيد فان باء الالتصاق تدل على التصاق الفاعل بالجور واقتراحه به فيكون الامساك بمعنى القبض على شيء من جسمه أو على ثوبه بخلاف الاول ليس معه ما يدل على مباشرة الفاعل للمفعول فيصح ان يكون الامساك فيه بمعنى المنع من التصرف سواء كان بالقبض المذكور أو بالامر بعدم الانصراف مثلاً وقد ارتبك بعض الناظرين هنا فقال كلام الحنفي أولاً صريح في أن شرط دخول الباء مباشرة الفعل للمفعول احترازاً عما اذا أمسكت عمر أفزمت منه امساكك زيد فقلت أمسكت زيدا فان الامساك لم يباشر زيدا وقوله في تصوير المثال ليعلم ان امساكك اياه كان مباشرة منك صريح في ان الشرط مباشرة الفاعل للفعل احترازاً عما اذا أمرت شخصاً بامساك زيد وامساكك فقلت أمسكت زيدا فالفاعل في أمسكت زيدا لم يباشر الفعل وغاية التوجيه ان يقال الشرط كلا الامرين وأشار بكل من الكلامين المذكورين الى شرط وقوله من غير المباشرة أي بقسميها كما اذا أمرت شخصاً بامساك عمرو ولم منه امساكك زيد فقلت أمسكت زيدا فكل من الفعل والفاعل لم يباشرا فان الامساك لم يباشر زيدا والمتكلم أمر لامسك انتهى وأنت خير بان كلام الحنفي ليس صريحاً في شيء مما ذكر لا يمكن تأويله بما ذكرنا والدليل عليه ان الشرط الذي تقتضيه باء الالتصاق هو ارتباط أحد المفعولين بالجور ثم ان الامساك ان كان بمعنى المنع من التصرف فالفعل باشر المفعول في المثال الاول والفاعل باشر

الفصل في المثال الثاني كما هو واضح وإن كان بمعنى القبض باليد على شيء من المسوك فكما لا يصح في المثالين الاتيان بالباه لا يصح تمديد الفعل فيها الى المفعول بنفسه أيضاً إلا بارتكاب الحجاز ولا كلام لنا فيه فإن المقصود بيان الفرق بين الاتيان بالباه وتركها بيان صور تصح مع الثاني دون الاول وما ذكره في قول المحشي من غير مباشرة حيث صورته بما اتفق فيه المباشرتان عجيب بعد تصريح المحشي بان الامساك بمعنى المنع من التصرف وبعد جملة الشرط كليهما لاستلزامه ان قوله من غير مباشرة أعم مما ذكره في التصور فتأمل (قوله وبمعنى المقارنة الخ) منه نحو سطوت بعمره اذا نزع يندك ماعليه ومررت بمكان زيد وهذا من النوع الاول في كلام أبي حيان فلا تتوهم ان المعنى الاول أعني الاتصال بلا فصل هو النوع الاول والمعنى الثاني هو النوع الثاني حتى يكون التوزيع راجعاً الى اختلاف المعنى كما نهك فتنه (قوله واندفع ما أورده بعض الخ) حاصله ان الفعل المتعلق به باه الملابس ان لم يكن له مفعول وجب ان يكون صدور ذلك الفعل عن فاعله في حال تلبس الفعل بمدخول الباه كما في قولك خرج زيد بعشيرته فان صدور الخروج عن زيد في حال تلبسه بالعشيرة وإن كان له مفعول وجب ان يكون صدور عن الفاعل وكذا ارتباطه بالمفعول في حال تلبس الفعل أيضاً بالمجرور كما في قولك اشتريت الرخي بأدواتها فان صدور الشراء عن فاعله وتعلقه بالرخي في حال ارتباطه بأدواتها والسرفيه ان باه الملابس تتعلق بمحذوف حالاً فيتقيد الفعل بها وحيث ان صدور الفعل عن الفاعل وتعلقه بالمفعول في حال تلبس الفعل بالمجرور فيلزم تحقق حال التلبس بدون الصدور والتعلق ضرورة ان ظرف الشيء لا يتوقف في وجوده على مظهره وهذا يمنع من أن يكون المجرور (٣٩) جزءاً إذ لو كان كذلك لكان

تعلق الفعل أعني الابتداء بمفعوله عين تلبسه بالمجرور فلان ابتداء الشيء شروع في أول أجزائه وهو هنا الحمدلة فلا يتحقق التعلق بالمفعول حال التلبس بالمجرور ففعله

بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في أمسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما أورده بعض الفضلاء ان باه الملابس تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هو في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بالمجرورها ومن اليبين المكشوف ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدئ غير مناف كما علمت في أمسكت بزيد من أن المجرور فيه عين المسوك والجزئية من الابتداء غير لازم وأما ما ذكره بقوله مع أن الظاهر الى آخره فاقول قد علمت أن المراد أن تلبس المبتدئ لا أن تلبس الابتداء مع أن المبتدئ والملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملاسين بهما واعلم ان ما ذكره

حال تلبسه مرتبط بالصدور والتعلق وضمير تلبسه للفعل (قوله فان الجزئية من المبتدئ الخ) ياتى لترتب الاندفاع على المنقول وحاصله ان قوله على وجه الجزئية ان كان حالاً من المجرور في قوله ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى ان تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور يأتي ووقوع الابتداء متلبساً بالمجرور حال كونه جزءاً من المبتدأ فتقول غاية اعتبار المجرور أول اجزاء الفعل ان يكون تعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور وهذا لا ينافي اعتبار الملابس فان قولك أمسكت بزيد باؤه للملابسة والمفعول فيه عين المجرور فتعلق الفعل بمفعوله هو تلبسه بالمجرور ولا نعلم ان باه الملابس تستدعي تعلق الفعل بمفعوله حال تلبسه بالمجرور بل هي لارتباط أحد الممولين بالمجرور في زمان العامل وكذا الحال في خرج زيد بعشيرته واشتريت الرخي بأدواتها فان الخروج والشراء لم يتعلقوا بأحد الممولين في حال التلبس بالآخر وإن كان حالاً من الابتداء بالمجرور حتى يكون المعنى ان ذلك يأتي عن وقوع الابتداء بالمجرور حال كون الابتداء بالمجرور جزءاً من الابتداء سلماً انه يأتي ضرورة ان الفعل لا يرتبط بشيء من معمولاته إلا بعد تمام جميع أجزائه ولكننا لم ندع الجزئية بهذا المعنى (قوله قد علمت) أي في التقرير السابق حيث قال فيكون أن الابتداء أن التلبس بالمبتدئ وهذا جواب يمنع ان مراد الخيالي تلبس الابتداء وقوله مع أن المبتدئ الخ جواب بتسليم أن هذا مراده لكنه لا ينافي الظاهر المقصود فان اعتبار تلبس الابتداء ليس مقصوداً لذاته بل لاستلزامه المقصود أعني تلبس المبتدئ مثلاً وهذا الاستلزام متحقق بقياس المساواة بأن يقال المبتدأ أو المبتدأ متلبس بالابتداء والابتداء متلبس بالمسألة والمبتدئ أو المبتدئ متلبس بهما وهو المقصود الظاهر وملابس في كلامه بالفتح (قوله واعلم ان ما ذكره الخ) هذا اعتراض من المحشي على الجواب المذكور حاصله انه لا حاجة الى اعتبار جزئية أحدهما مع ما في

من التكلف بل لاجابة الى اعتبار ذكر أحدهما قبل الآخر بلا فصل لانه مبنى على حمل الملابس على حقيقتها أعني التلبس بذكرهما وهو خلاف المقصود فان المقصود التلبس ببركتهما ولا شك ان التلبس بالبركة باق من حين ذكرهما الى تمام الفعل المشروع فيه فا ذكره من اعتبار أحدهما جزءاً وذكر الآخر قبله بلا فصل مع انه تكلف مبنى على خلاف المقصود لا يقال لاسم ان المقصود التلبس ببركتهما لانه لا ضرورة اليه بخلاف الاستعانة بهما ليست على حقيقتها لما يلزم من سوء الادب قلنا لو حملت الملابس على حقيقتها لا يتحقق امتثال حديث الحمدلة الا في الفعل الذي يمكن اعتبارها جزءاً منه بأن كان من جنس المقروه بخلاف ما اذا حملت على التلبس بالبركة وكلام المحشي هذا يمحذ منه دفع الاشكال الذي أجاب عنه الحيايى بمثل ما دفع به المحشي الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة وتقدم التنبيه عليه (قوله ثم اعلم ان الخ) هذا اعتراض آخر على الجواب أيضاً محصله ان توجيه الملابس بما ذكره وان كان يصحح اعتبارها فيها اذا كان الفعل من جنس المقروه اذ يمكن اعتبار أحدهما حينئذ جزءاً لكنه لا يطرد في غيره مثل الاكل والذبح وفيه اشارة الى ان ما تضمنه كلامه سابقاً من الجواب أولى لكونه مطرداً في جميع الافعال وهذا الاعتراض والذي قبله مورد هما اعتبار الجزئية كما ان الاعتراض المذكور بقوله واندفع ما أورده بعض الفضلاء الخ مورد ذلك أيضاً (قوله وما قيل ان التلبس الخ) اعتراض آخر مورد أيضاً اعتبار الجزئية حاصله ان اعتبار جزئية أحدهما لا يناسب ماهو المقصود من حمل الباء على الملابس دون الاستعانة قال السيد في حواشي الكشف اذا حملت الباء على المصاحبة والمعية كانت أدل على ملازمة (٤٠) جميع اجزاء الفعل لاسم الله منها اذا حملت داخلة على الآلة انتهى فتصوير

المحشي انما هو على تقدير أن يراد الملابس الحقيقية أما اذا حمل على الملابس بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل أحدهما جزءاً كما لا يخفى . ثم اعلم ان وجه الملازمة انما يجري فيما اذا كان المبتدأ بما يمكن أن يكون أحدهما جزءاً منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ماهو المقصود من حمل الباء على الملابس أعني التلبس باسم الله في تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم يبين جزئية التسمية بل يجب أن لا يجعل جزءاً لثلاث يفوت التعقيب لجمع عليه على أن استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتين بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون الابتداء ملازمة بهما ان الابتداء

المعتزض كلامه في البسملة انما هو على سبيل التمثيل فان المقصود من التلبس بالحمدلة مصاحبتها في تمام الفعل فكان المناسب للمحشي ان يقتصر على الجواب الثاني المذكور بقوله على

ان استلزام الجزئية الخ كما لا يخفى قائل (قوله ولا مدخل في هذا) أي التبرك للجزئية فيكون واقع الخروج أياً عن التبرك اذ الخروج والدخول متايفان فدخلية أحدهما في التبرك توجب اياه الآخر وظاهر ان مناط التبرك بهما مجرد ذكرهما من غير اعتبار أحدهما بخصوصه (قوله قال المحشي المدقق الخ) اعلم أن المدقق بعد أن قرر الاعتراض الوارد على تقدير الاستعانة واجاب عنه بارتكاب التأويل الذي نقله عنه المحشي سابقاً قرر نظيره هذا الاعتراض على تقدير الملازمة واجاب عنه بهذا التأويل الذي نقله عنه المحشي وهنا وعند الكلام على جواب الحيايى قال ينبغي أن يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه ومحصله ان شمول الملابس لذكر البسملة قبل الابتداء مبنى على أن معنى ملازمة الابتداء بها أن المبتدئ في الفعل كان قد تلبس بالبسملة فالتأويل انما يحتاج اليه بالنسبة للملازمة لا بالنسبة للملازمة للحمدلة لاصكان اعتبارها جزءاً فان الملازمة عليه تكون حقيقية فما نقل عنه من انه لا حاجة الى هذا التأويل الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية مدفوع بان اعتباره لان الملازمة عليه تكون حقيقية فلا ينبغي العدول عنه ما أمكن وان كان ارتكاب التأويل في الموضعين يعني عن اعتبار الجزئية ثم اعترض المدقق نفسه على الحيايى بأن قوله بلا فصل لاجاهه اليه حيث ادركنا هذا التأويل الذي لا مناص عنه بناء على أن الملازمة لا تكون بمعنى الاتصال بل بمعنى المصاحبة والمقارنه هذا تقرير كلام المدقق وهو مبنى على اعتبار الملازمة بالقياس الى المبتدئ كما تشير اليه عبارة التأويل لا الى الابتداء أو المبتدأ اذ لا معنى لسبق ملازمة للبسملة فان تحققها انما يكون بعدها وقول المحشي لاتصاله به أي لاتصال وقوع الملازمة بهما بالابتداء زيادة على عبارة لاجاهه اليه بعد التأويل فهو نظير قوله فيما تقدم لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما وقد علمت ما فيه وما قيل انه جواب عما يقال كيف يكون

وقوع الملابس بهما قبل الابتداء معنى لكون الابتداء ملاسبتهما انتهى ففيه أنه لا يتوجه هذا السؤال بعد بيان أن الملابس هي ملابس مبتدى فتأمل (قوله ولا يخفى الخ) محصله أن كلام الخيالي يدل على أن اتصال الشيء باخر من غير تخلل ثالث من الملابس وحيث أنه لا مانع منه كما علمت من كلام السيوطي فلا وجه إذاً لارتكاب هذا التأويل ثم الاعتراض بأن قوله بلا فصل لغو لاحاجة اليه ولبعض الناظرين هنا تخطيط أعرضنا عنه والله أعلم (قوله ويمكن أن يوجه الخ) أى يمكن تقرير كلام الخيالي بغير ما ذكره المدقق بحيث يكون الملابس معناها المصاحبة بأن يراد من الآن في قوله فيكون أن الابتداء الخ الزمان من استعمال اسم الجزء في السكل بناء على أن الزمان مركب من الآتات كما صرح به المحشي هنا والتحقيق أن الآن حد مشترك بين أجزاء الزمان والزمان مركب من أزمنة لانهاية لها فالآن بالنسبة للزمان كالنقطة بالقياس لخط فاطلاقه على الزمان لما بينهما من الزوم وإنما كان زمان لا ابتداء زمان التلبس بهما لان أن الابتداء أن التلبس بهمة المحملة وهو متصل بأن التلبس باخر البسمة الذى يعتبر تلبسها فإذا اعتبرنا هذين الآنين جزئى زمان كان ذلك الزمان زمان التلبس بهما وهو بينه زمان الابتداء ولا معنى للمصاحبة الا المقارنة في زمن واحد (قوله فيكون الزمان الذى فيه الابتداء) قيل لقائل ان ينبع كون الابتداء زمانياً بل الظاهر أنه آتى على أن هذا القول منافي لقوله لان أن الابتداء الذى هو بينه أن التلبس بالتحديد لان ذلك القول صريح في أن الابتداء آتى انتهى وقبه أن اعتبار الشئ الآتى زمانياً بمعنى واقعي في زمان لا ينافي كونه آتياً بل لا ينافي كونه بريئاً عن الزمان والآن كما في قولك الله موجود في الزمان وقبه وبعده وأما المنافي لكونه (٤١) آتياً أن يكون زمانياً بمعنى انطباق

الزمان عليه بحيث يكون مقداراً له كما صرحوا به (قوله لكن قوله نعم الخ) أى الخ اما أولاً فلما ذكره في توجيه ابائه عما ذكره المدقق من أنه يدل على أن الملابس قسمان أحدهما الاتصال من غير فاصل ولا

وقع حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الملابس بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى أن قوله نعم وقوع الابتداء بالشئ الى آخره يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابس ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله أن الابتداء أن التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لا ان أن الابتداء الذى هو بينه أن التلبس بالتحديد ملاصق للآن الذى هو أن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين وهو بينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله نعم الخ يأبى عن هذا التوجيه أيضاً (قوله الظاهر ان الباء صلة التوحد) يعنى أن الباء في قوله مجازل ذاته آلة لا يصل معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سوا كان

(٦ — حواشي العقائد أول) مصاحبة فلا يصح توجيهه على ان التلبس مناه المصاحبة وأما نايان فلان كلام الخيالي صريح في جعل ذكر البسمة قبل الابتداء بلا فاصل ملابس للابتداء ولا معنى لكون الشئ قبل آخر الا أن للمتقدم زمانا يغير زمان اللاحق ضرورة التباين بين قبل وبعد ومع هذا كيف يعتبر اتحادهما في زمان واحد اللهم الا بتكلف بسيد وللإشارة الى ان الاباء هنا من جهتين ترك التعرض لبيان (قوله يعنى أن الباء في قوله الخ) اعلم ان لفظ الصلة تطلق بمعنى صلة الموصول وتطلق بمعنى الكلمة الزائدة وبمعنى الحرف الذى يكون واسطة في تعدية الفعل أو شبهه الى المجرور سواء تمحض الحرف لمعنى التعدية كما في ذهب بزيد أو دل على خصوصية كالاستعلاء فى على والتجاوز فى عن والظرفية والملابسة والاتصاف الى غير ذلك وتطلق الصلة بمعنى أخص من هذا وهو الحرف المتمحض للتعدية من غير أن يكون له دلالة على أمر زائد من الملابس والاستعلاء مثلا وإذا أطلقت الصلة في مقابلة الملابس مثلا أريد منها المعنى للاخير ومقتضاه ان تكون هنا لحظ التعدية ولما كان هذا مخالفا لما تشعر به عبارة المحشي من محبة أن تكون الباء في الاحتمال الاول ظرفية احتاج الى صرفه عن ظاهره ومحصله أن المراد من الصلة ما قابل بـ الملابس وهى ما توصل معنى الفعل أو شبهه الى المجرور سواء دلت على خصوصية غير الملابس كالظرفية أو تمحضت لمعنى التعدية وهذا المعنى أخص من الثالث وأعم من الرابع وسره ان المراد من الصلة ههنا معناها اللغوى كما أشار اليه بقوله مأخوذ من وصلت الشئ اذا ربطته به وبهذا ظهر سرقوله يعنى وأندفع عنه ما قيل لا يصلح كون الباء للظرفية حين كونها للاتصال الذى هو معنى التعدية اذ تغاير المعنيين أمر ظاهر فهذا التعميم حين كون الباء

غير صحيح انتهى فان مبناء على اعتبار الصلة بمعناها الرابع وتعلم ايضا انما اجيب به عن هذا القيل من أن مراد الحشي جواز كون الباء للظرفية حين كون الظرف لنوعاً لاحقين كونها للإيصال فيكون هذا توجيهاً آخر لعبارة الشارح غير مذكورة الخيال من بناء الفاسد علي مثله (قوله كما يشعر به عبارة الحشي) أي عبارته المتقولة عنه فيسأني حيث قال والمناسب ههنا من معاني الباء معنى الإصاق أو معنى الظرفية والملابسة من قبيل الإصاق انتهى فانه يفيد ان المعنى الاول في المتقول عنه هو المذكور بقوله ويحتمل أن يكون للملابسة والمعنى الثاني هو الاول وعبارة بعضهم ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما أشار اليه فيما نقل عنه انتهى وهي مؤيدة لما قلنا وتوهم بعضهم خلافه فقال المشعر بذلك من عبارة الحشي ليس الا قوله عدم شركة الغير في جلال الذات وانت تعلم انه لا اشعار لهذا القول حين كون الباء للإيصال والتعدية بكونها للظرفية بل عدم شركة الغير في جلال الذات ما ل معنى الباء حين كونها للإيصال لامعناها الصريح ولا يلزم من تعدية لفظ الشركة المأخوذة في بيان المعنى كون الباء للظرفية انتهى فانه مبنى على أن مراده عبارة الحشي في قوله فعني التوحد بجلال الخ وليس كذلك ولو سلم فانما ندعي الاشعار وهو الدلالة الخفية لا الظهور فضلاً عن الزوم ولا خفاء ان المتبادر في مقام بيان المعنى ان يكون مطابقاً حال التركيب فلما وقع التعبير بكلمة في موقع الباء كان مشعراً بأنها للظرفية (قوله أول الإصاق) أراد به معنى التعدية المحضة كما في ذهب بزيد وسطوت بعمرو بناء على ما قيل إن الإصاق معنى لا يفارق الباء في جميع موارد ما فيكون المراد به مطلق الارتباط لا ما هو أخص من ذلك الذي هو قسم من معنى المصاحبة أعني ارتباط أحد المعمولين بالآخر في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في اشترت الفرس بسرجه أم لا كما في مرت بزيد فان زيدا ليس بمار فانه بهذا المعنى معنى باء الملازمة الآتي والظرف عليه مستقر فتأمل (قوله وهذا هو الظاهر الخ) بيان لقول الخيال (٤٢)

لاحتمال الملازمة لان الباء فيه للظرفية كما يشعر به عبارة الحشي أو للإصاق مأخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته بآخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملازمة لان معنى التوحد المتعدي بالباء الافراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد برأيه أي استقل وتفرده فعني التوحد بجلال الى تكلف اذ هي عليه

بمعنى الاستقلال كان المتوحد بالرأي طلب القلة أي الوحدة ولم يرض بشركة غيره له فيه وانت خير بان الاحتمال الثاني يمكن ان تحمل فيه صيغة الفعل على معنى الطلب ولذا قال الحشي المدقق واعلم أنه قد يكون الفعل بمعنى الطلب نحو تكبر وتعظم أي طلب أن يكون كبيراً وعظيماً وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتاً فالاحتمالان سواء فالاولى توجيه الظهور بأن الباء عليه تكون ظرفاً لنوعاً متعلقة بالمذكور بخلافها على الثاني فان قلت يرجح الاحتمال الاول أيضا فان اضافة الجلال عليه تحتمل الوجهين وفي الاحتمال الثاني فائدة الرد على المعترلة بخلاف احتمال الملازمة ولذا لم يتعرض له الحشي الخيال فيما سبقت لأن في قولك المتوحد حال كونه ملائماً للذات الجليلة ملازمة الشيء نفسه قلت ممنوع فان التنافير الاعتباري كاف في الملازمة بان يراد من الذات الجليلة هي من حيث اتصافها بالجلال أو يراد من المتصيف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها أو يراد الحينية في كلا الموضعين سلمنا لكن فائدة الرد على المعترلة حاصلة على الاحتمال الثاني أيضا فان معنى المتوحد عليه المتصيف بالوحدة الذاتية أو الكاملة وهي ان كانت بمعنى عدم وجود النظر ذاتاً وصفة وفلا فظاهر وان كانت بمعنى عدم انقسام الذات أفادت الرد لزوماً لان مذهب المعترلة يستلزم انقسام الذات كما بين في موضعه سلمنا عدم حصولها لكن في الاحتمال الثاني فائدة هي التصريح باتصافه تعالى بجميع الصفات فان التوحد فيه الاتصاف بالوحدة وقولنا ملائماً بجلال الذات فيه الاتصاف بصفات السلوب التي هي معنى الجلال وكما صفاته فيه الاتصاف بالصفات الثبوتية بخلاف الاحتمال الاول فان منطوقه اتصافه تعالى بالوحدة في الجلال أو الذات الجليلة فان قلت اذا كان للوحدة معنيان عدم شركة الغير وعدم القسمة فلم اقتصر الخيال في البيان على الاول قلت لا طراده على احتمال الاضافة بخلاف المعنى الثاني فانه وان صح اعتباره في اضافة الصفة الى الموصوف ويحصل الرد لزوماً كما أشرنا لا يمكن اعتباره في الاحتمال الاول اذ جلال الذات سواء كان بمعنى العظمة أو بمعنى سلب صفات النقص فيه الانقسام اذ ما به العظمة منقسم وصفات النقص متعددة فيتمدد سلبها

(قوله من غير ملاحظة الثبوت الخ) في التعبير بالثبوت اشارة الى آية المراد من الصبرورة كإسباني وفي هذا اشارة الى أن الاحتمال الثاني كما قابل الاول بما سيذكره من اعتبار الملازمة وعدمها ولفوية الظرف واحتقاره قابله باعتبار الثبوت بدون صنع أو الكمال فيه دون الاول وفي فيه الملاحظة دون الوجود اشارة الى أنهما لا زمان للاحتمال الاول لان من انفرد بمجال الذات أو الذات الجلية يلزم أن يكون واجب الوجود فلا يكون للغير مدخل في انفراده بالجلال ويكون ثبوته له على وجه الكمال ولهذا قال وان أمكن اعتبارها ولم يقل وان أمكننا قيل وفي إمكان اعتبارها منع وجهه أن التوحد بالجلال وان أمكن اعتبار الكمال فيه لا يمكن اعتبار الثبوت بدون صنع ضرورة أن للذات مدخلا فيه وجوابه أن المراد من الغير من عدا الذات أعني المخلوقين وقوله لانه خلاف الاستعمال علة لنفي الملاحظة وقوله ولا يقصد فيه معنى الخ يان لما نقل عنه (قوله نقل عنه فعلى هذا فيه رد الخ) اعلم ان من نفي الاحوال يقولون المخالفة بين ذات الله تعالى وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة لا لا مرزائد عليه وهو مذهب الاشعري واني الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل شخصين موجودين انما هي بالذات فليس بين افراد الانسان مثلا اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الذاتيات بناء على أن وجود كل شيء عين حقيقته وليس هناك وجود مطلق ومن اثبت الاحوال بما فيهم قدماء المتكلمين كالباقلاني وأمام الحرمين قالوا ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما تمتاز عنها بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة أى الواجبية والحياة والعالية والقادرية التامة وزاد أبو هاشم الامتياز بمجال خامسة موجبة لهذه الاربعة أعني الالهية ومن أدلة (المذهب الثاني) أن الذات تنقسم الى الواجب (٤٣) والممكن ومورد القسمة مشترك

بين أقسامه وأيضاً فمحق
ينجزم بالذات مع التردد في
المخصوصيات من كونه واجبا
أو يمكننا جوهرأ أو عرضا
وايضاً قولنا المعلوم اما
ذات أو صفة حصر عقلي
قلولاً أن المفهوم من الذات

الذات المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع أو الكمال وان أمكن اعتبارها لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها هنا أيضاً (قوله أو الذات الجلية على نهج الخ) أي يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والوصاف انتهى قال بعض الفضلاء

شيء واحد لم يكن كذلك وقد أجاب نفاة الاحوال عن تلك الأدلة ولهم أيضاً أدلة على بطلان مذهب المثبتين منها لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالنعين فان المشاركين في تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتها ويتعددا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو يناق الوجوب الذاتي ومنها أن اختلاف اللوازم دليل اختلاف الملزومات وهذا الدليل هو المشار اليه بمجمل الاضافة على نهج حصول الصورة وتوضيحه انه اذا لم يكن للذات شريك في جلال ذاته وكمال صفاته وجب أن لا يكون له شريك في ذاته فيكون العلم بافراد ذاته من جهة جلال ذاته وكمال صفاته قاضيف الجلال الى الذات ليكون الرد بطريق الاستدلال كما هو قانون الرد على الخصم بخلاف ما لو قيل المتوحد بذاته فانه ذكر للدعوى فقط ومثله حصول الصورة لما كان العلم هو الصورة من حيث حصولها لا الصورة مطلقاً أو من حيثية أخرى أضافوا الحصول اليها ومن هنا يتبين أنه يمكن أن يعتبر في الاحتمال الاول فائدة الرد المذكور وأنت بعد هذا تعلم حال ما تبجح به بعضهم هنا حيث قال الذي يخطر بالبال أن ما ذهب اليه قدماء المعتزلة مبنى على ما ذهب اليه الصوفية من وحدة الوجود في الكل وانبساطه على هياكل الموجودات وانما الامتياز بأحوال القوابل وأوصافها فالحيالى أشار الى الرد عليهم بان ذاته تعالى متميزة عن سائر الممكنات وجوداً وأوصافاً فالمراد بقوله في تمام الماهية هو الوجود الحق والا فكيف يتصور من قائل انه يزعم أن ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية الكلية فيلزم انقلاب الحقائق بعضها الى بعض وذلك محال قطعاً انتهى فتأمل (قوله قدماء المعتزلة) علمت عدم اختصاصهم بهذا المذهب وقوله في تمام الماهية أى الماهية الكلية كما هو صريح كلام الفريقين فحملة على معنى الوجود صلح من غير تراخ (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى عصام الدين وحاصله أن الذات تطلق بمعنى

ماهية الشيء ويرادفه الحقيقة والجوهر وتطلق بمعنى ما يقابل الصفة والتوحد بالذات إنما يدل على نفي المشاركة في الماهية لو أريد من الذات الماهية أمالو أريد ما قابل الصفة فالتوحد فيه لا ينفي المشاركة في الماهية نظير ما قاله من أثبت المشاركة في قوله تعالى ليس كمثل شيء من أنه لنفى المشاركة في أخص أوصاف النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة (قوله أقول لامعنى حينئذ الخ) محصله أنه لو أريد من الذات الماهية الشخصية ورد عليه أن نفي المشاركة في الذات المشخصة ضرورى لسكل مشخص ولا اختصاص له بذات الله تعالى فلا يلزم ذكره في مقام المدح الذى يناسبه ذكر الصفات التى لها نوع اختصاص بالمدح وهذا الاعتراض وإن كان مدفوعاً بأن المراد التوحد في نوع هذه الذات المشخصة أعني ما يكون ممثلاً لها في أخص الأوصاف والتوحد في النوع بهذا المعنى لا ينفي المشاركة في الماهية السكية كما علمت في قوله تعالى ليس كمثل شيء أو أن المراد من نفي المشاركة في الذات المشخصة نفي أن تكون الذات الموصوفة بأجل الصفات ذاتاً لغير الله تعالى وإضافة الذات للضمير بعد ربط التوحد به أو هي لبيان الواقع كما في قولهم علامة الرجل لحينه ولا شك أن كلا من المعنيين أسس بمقام المدح لكن ورود أدل دليل على أن المتبادر من الذات التى اعتبر فيها التوحد الماهية السكية إذ لا يحتاج عليه إلى أحدهذين الاعتبارين ويكفى أن يكون هذا قرينة على أن يكون المراد من الذات الماهية السكية ويتم الرد تأمله فإنه دقيق غفل عنه مولانا خالد (قوله أى يكون للملاسة فاعل الخ) يريد أن المراد من به الملاسة الدالة على (٤٤) ارتباط أحد المعمولين بالمرجور في زمان العامل من غير مشاركة في نفس

العامل بقرينة المقابلة كما في قولك آكل بسم الله ومررت زيد لا مثل اشتريت الفرس بمرجه وخرج زيد بعشيرته وقوله ظرف مستقر جرى فيه على مختار السيد من أن المستقر ما حذف عامله وإن كان خاصاً وانما	هذا الرد إنما يتم لو كان المراد بالذات في قوله أو الذات الجلية الماهية السكية أما لو كان المراد ما يقابل الصفة أعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا أقول لامعنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه إذ كل أحد مستقل ومنفرد بذاته الشخصية فمعين أن يكون المراد الماهية السكية ويتم الرد (قوله) ويحتمل أن يكون للملاسة (أي يكون للملاسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا لإيصاله إليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير التوحد فحينئذ معنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه ملتبساً بجلال الذات وبما ذكرنا لك من أن معنى صلة إيصال الفعل إلى مدخول الباء ومعنى الملاسة تلبس فاعله به وأنه على الأول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين وأندفع ما قاله الفاضل المحشي من أنه بقي هنا بحث وهو أن الباء لما جعلت للملاسة ينبغي أن يكون للملاسة سواء جعلت صلة للتوحد أو لم تجعل فلا يحسن جعلها للملاسة قسمياً لكونها
---	---

جعله حالاً من الضمير لأن به الملاسة بالمعنى المتقدم لارتباط الفاعل بالمرجور لا الفعل به والحال هنا من الأحوال اللازمة كما في خلق الله الزرافة يديها أطول من رجلها وقوله المتصف بالوحدة أى ذاتاً وصفة وفلا كما أشرنا إليه (قوله وأندفع ما قاله الفاضل المحشي الخ) هو المولى الخيالى اعلم أن بعض التحويين اختار أن الملاسة معنى تام متحقق في جميع معاني الباء والمصاحبة أخص منه وكذا الاصاق حقيقة أو مجازياً فتكون بمعنى مطلق الارتباط واختار بعضهم أنها بمعنى المصاحبة والاصاق قسم منه كما تقدم توضيحه وهذا البحث الذى أورده الخيالى جار على رأى الأول ومحصله حيث جوزنا أن تكون الباء هنا للملاسة فالذى ينبغي أن تكون كذلك سواء جعلت ظرفاً لغوياً متعلقاً بالتوحد أو جعلت مستقراً حالاً من الضمير فلا يناسب جعل كونها للملاسة قسمياً لكونها صلة فقوله فلا يحسن جعلها أى جعل كونها بتقدير المضاف وعجالة الخيالى فلا يحسن أن يجعل كونها للملاسة الخ ولك جعل قوله للملاسة حالاً من الضمير المضاف إليه جعل وقوله وانما قلنا ينبغي الخ جواباً عن البحث السابق محصله أن هذا البحث السابق إنما يجرى على ما ذهب إليه بعض التحويين من أن الحق أن الملاسة معنى عام فعبّرنا بنفي مراعاة ذلك القول وكان في التعبير دون التعبير يجب إشارة إلى الجواب عنه بأنه يجري على الزاى الآخر فإن الباء لها معان كثيرة المناسب منها هنا مضيان الأول معنى الظرفية وهو ما ذكرنا في قولنا الظاهر أن الباء صلة الخ والثاني الاصاق أى ارتباط أحد المعمولين بالمرجور في زمان العامل من غير إيصال معنى الفعل إلى المرجور ولا شك أن ملاسة ضمير التوحد بالمرجور فرد من مطلق الاصاق أعني ارتباط أحد المعمولين بالمرجور فيكون من قبيله وليس مغايراً له مغايرة كليهما

كالإنسان والفرس ولا شك أن الملابس التي تكون من قبيل الالصاق بهذا المعنى تغاير الصلة بمعنى ارتباط التوحد بالمجورور وتكون الباء على الأول ظرفاً مستقراً بخلافها على الثاني وفي التعبير بالمناسب إشارة إلى صحة جمل الباء سببية أو لا ابتداء ولكنه غير مناسب كون التوحد ثابتاً لله لذاته وبقرير كلامه على هذا الوجه يكون وافياً بالجواب الذي ذكره المحشي خلافاً لما توهمه ويندفع عنه ما قيل أنت خير بأن ما ذكره بعيد بمراحل عما ادعاه إذ لا يخفى أنه لا يلزم من كون الملابس من قبيل الالصاق أن يكون الباء للملابسة مطلقاً سواء كان صلة أو لا انتهى ولقد زل بعض الناظرين فقال خلاصته الاستفسار عن سبب كون الملابس شاملة للصلة فلا يحسن جعلها مقابلة وحاصل الجواب أن المناسب هو معنى الالصاق ومعنى الظرفية ومعنى الصلة من قبيل معنى الالصاق ومعنى الملابس من قبيل معنى الالصاق ينتج من الأول بعكس المقدمة الثانية معنى الصلة من قبيل معنى الملابس فجعله قسماً له ليس على ما ينبغي ومن هذا ظهر أن ذكر معنى الظرفية لمجرد بيان الواقع وليس له مدخل في الجواب انتهى فانه مع كونه تكلفاً بارداً يمجبه من له أدنى مسكة فاسد إذ ما ذكره في البيان من قبيل الشكل الثاني وشرط اتناجه اختلاف المقدمتين في الكيف مع كلية الكبرى ولا يرتد إلى الأول بعكس الكبرى إذ لا تتمكس الجزئية لاتصلح كبرى الشكل الأول وهذا وقد ذكر بعض الحواشي أن قوله ويحتمل أن تكون للملابسة يحتمل أن يكون معطوفاً على قوله يقال توحيد الخ بحسب المعنى لا على قوله الظاهر الخ فحاصل الكلام أن الظاهر أن الباء صلة التوحد فحينئذ يحتمل أن يكون للظرفية على أن يكون التركيب مأخوذاً من قولهم توحيد برأيه ويحتمل أن يكون الخ فعلى هذا لا كلام في حسن التقابل انتهى وأنت خير بأن هذا مع بعده فإن الظاهر أن قوله ويحتمل الخ هو المقابل لقوله الظاهر أن الباء صلة لأن المقابل محذوف يرد عليه البحث بعينه فإن الملابس بالمعنى العام لا يناسب جعلها مقابلة للظرفية إذ الباء الظرفية بـ الملابس أيضاً ولا يمكن أن يحجب عنه بما (٤٥) ذكره المحشي فإن الباء عليه

تكون ظرفاً مستقراً بل
يتعين أن يقال أن المراد
من الملابس محض التعدية

صلة وإنما قلنا ينبغي أن يكون للملابسة لأن الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب هنا هو
معنى الالصاق أو معنى الظرفية وظاهر أن معنى الملابس من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك
معنى مغايراً للالصاق (قوله فحينئذ) أي حين إذ كان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة الفعل من

من غير دلالة على الظرفية وحينئذ يرد عليه أن قولهم توحيد فلان برأيه يصح أن تكون الباء فيه للملابسة بهذا المعنى فقصره
على الظرفية تخصيص من غير تخصص وأن قول الحياي فحينئذ صيغة الفعل الخ يجب ارتباطه على هذا بالاحتمالين قبله إذ ما هما
واحد لا بالثاني فقط وهو ما سيبطه المولى المحشي والله أعلم (قوله لا بد لاختيار صيغة الفعل الخ) جعل الفاء لتفريع كما سيصرح به
ولم يجعلها المفصلة عن شرط مقدر والالفاظ أي إذا أردت بيان نكتة اختيار صيغة الفعل على تقدير الملابس فصيغة الفعل
على هذا التقدير الخ وأشار إلى أن المفعول محذوف وهو وجوباً نكتة لاختيار صيغة الفعل وأقيم قوله أما للضرورة الخ مقامه
لكونه مفصلاً له وأن التفريع مبني على مقدمة معلومة وهي أن اختيار الباء في بعض التراكيب التوحد بدلاً عن الواحد مع
أنه أخصر منه لا بدله من نكتة أن قلت كما أنه لا بد لاختيار صيغة الفعل من نكتة على تقدير الملابس كذلك على تقدير
الصلة فلم يختص هذا التفريع باحتمال الملابس قلت لما كان بيان المحشي للاحتمال الأول وإفيا بيان النكتة أعني كون صيغة الفعل عليه
للاطلب كما تقدم شرحه لم يحتج إلى التفريع عليه وهذه النكتة وإن أمكن ملاحظتها على الاحتمال الثاني أيضاً كما تقدمت
الإشارة إليه لكن أراد الحياي رحمه الله تعالى بيان نكتة يمتاز بها الوجه الثاني عن الأول أعني الثبوت بدون صنع أو الكمال
لتحقيق الفرق بينهما كما نطق به قوله فيما قل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير الخ لا يقال بيان النكتة
أنما يحتاج إليه على الاحتمالين لو لم تستعمل صيغة فعل بمعنى فعل وليس كذلك فإنه كما استعمل أفعل بمعنى فعل نحو أقلت البيع
بمعنى قلته واستفعل بمعنى فعل نحو استقل بمعنى قل استعمل فعل بمعنى فعل نحو تحققت الأمر بمعنى حققته من باب قتل ونحو
تطهرت المرأة بمعنى طهرت أي أقطع دمها واغتسلت من الحيض وغيره ويقال تطهر بمعنى كف عن الأثم وتوحد بمعنى وحد
كلم وكرم أي بقي مفرداً ورجل متوحد بمعنى منفرد والله الواحد والمتوحد بمعنى ذو الوحدة كما يستفاد هذا كله من
القاموس وإن لم يذكر صاحب الشافية أن فعل يأتي بمعنى فعل ففي الرضي أعلم أن المعاني المذكورة للأبواب المتقدمة هي

الغالب فيها ومما يمكن ضبطه وقد يحىء كل واحد منها لمعان آخر كثيرة لا تضبط لانا نقول قال الرضى لابد في أقال من البيع وأقلته من المبالغة والتأكيد والا لكان زيادة الهمة عثا فاذا قيل مثلا ان أقال بمعنى قال ففيه تسامح في العبارة وأما المراد ليس فيه فائدة زائدة سوى تقرير المعنى الحاصل وتأكيده على طريقة قولنا بزيادة الباء في قوله وكفى بالله حسيبا انتهى وأنت بعد تدبرك ما تلونا تعلم نه يصح أن تكون النكتة في اختيار صيغة تفعل على الاحتمالين هو مجرد تقرير المعنى الحاصل وتأكيده فكانه قال في الاحتمال الاول الذى انصف جلال ذاته أو ذاته الجلية بالوحدة قطعا وفي الثاني الذى انصف ذاته بها كذلك مع ملاسة جلال الذات وربما يشير الى هذه النكتة في الاحتمال الاول قول الخيالى فعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات وأن تكون النكتة فيها هو الطلب وتقديم شرحه فقول الخيالى في الثاني اما للصيرورة بدون صنع الخ ليس على سبيل منع الخلو بل مجرد التمثيل وآثره لمساغت من أن غرضه بيان ما يمتاز به الاحتمال الثانى لتحقيق الفرق بينهما ومنه تعلم عدم صحة ما ذكره المحشى سابقا من أن الاحتمال الثانى في حاجة الى التكلف المذكور هذا وذكر بعضهم أن قرله فحيتض صيغة الفعل الخ توجيه لصحة استعمال صيغة تفعل على تقدير الملاسة قال لان الوحدة على ذلك التقدير صفة الذات والفعل قد يحىء بمعنى الصيرورة بصنع وهو ما ذكره في الشافية بقوله وتعمل لمطاوعة فعل نحو كسرتة فتكسر وقد يحىء للتكلف نحو تشجع ونحلم وهما لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى تجريد الصنع عن المعنى الاول أو حمل المعنى الثانى على الكمال مجازا ثم قال والعجب من الخيالى لم يحمل الفعل على معنى الاستعمال نحو تكبر وتعظم طلب أن يكون كبيرا وعظيما مع انه صحيح هنا بلان تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملاسة لأنه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة (٤٦) بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر الفعل

والذات غير الجلال لا بمعنى
النيرة المصطلحة عند
الا شاعرة وهو امكان
نكتة لانه كلام البليغ فصفة الفعل أعنى التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في تحجر في قولهم
تحجر الطين أى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون
والانصاف فلا اشكال في انصافه تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تحريده عنه

الاتكاف بل بمعنى النيرة اللغوية وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجلية
يحتاج الى ما ذكره أيضا فلا وجه لتخصيص التفرع بالملاسة انتهى كلامه وفيه أن صحة استعمال فعل لاخفاء فيه وعدم
صحة اعتبار الصيرورة بصنع أو التكلف لا يوجب لانهما ليسا جميع معاني تفعل ولو أراد الخيالى ما قال نكان الواجب أن يقول اما
لالصيرورة بدون صنع واما للكمال كما لا يخفى وعلى تسليسه فعدم تعرضه لتوجيه الصحة بحمل الفعل على معنى الاستعمال لتوضيح
الفرق بين الاحتمالين وتخصيصه التفرع بالثانى لمعرفة وجه صحة استعمال الفعل على الاحتمال الاول من بيانه السابق وبالجملة
ما ذكره المولى المحشى من أن التفرع لبيان نكتة اختيار الصيغة هو المناسب فتأمل (قوله كما في تحجر في قولهم الخ) أشار بهذا الى
أن قول المحشى كقولهم تحجر الطين فيه نوع مسامحة والمقصود كالصفة الواقعة في تحجر الواقع في قولهم تحجر الطين ففى
قوله كما في تحجر واقعة على الصفة وقوله بحسب الظاهر أى سواء كان هناك صانع بحسب الحقيقة كما في هذا المثال وكما في قوله
تحجر الصير ونخلت الحمر اولا كما في توحيد الله وقصد بهذا دفع ما قاله المحشى المدقق لعل معنى كون الفعل للصيرورة بدون
صنع من الغير أن الصنع غير ملاحظ فيه لانه عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين يصنع من الله تعالى انتهى ومحصله أن
المراد المعنى الثانى كما هو الظاهر بهذا التأويل (قوله ومعنى الصيرورة الى قوله ففى اختيار) منقول عن الخيالى والمعنى الاول في التردد
مجازى للصيرورة وحقيقتها المعنى الثانى كما صرح به المدقق وحاصله أن أر يد من الصيرورة في قولنا للصيرورة بدون صنع مطلق
الكون والانصاف مجازا لملاسة الاطلاق والتقييد كان معنى تفعل حقيقة مطلق الكون فلا اشكال في استعماله في جانب الله
والنجوز انما هو في لفظ الصيرورة الواقع في البيان وان حملت الصيرورة على معناها الحقيقي كان معنى تفعل حقيقة التحول من
حال الى آخر فلا بد في استعماله في جانبه تعالى من التجوز المتقدم فالتجوز في فعل المسند اليه تعالى ولفظ الصيرورة على حاله
ان قلت الصيرورة بدون صنع كيف يتصور فيها هذا التردد والكون مع الانتقال يستلزم الحدوث وهو لا يكون بدون صنع

قلت ان أردت لا يكون بدون صنع بحسب الحقيقة فسلم ولا يفيد وان أردت بحسب الظاهر فمنوع تأمله فانه فليس (قوله اشارة الى ان انصافه الخ) عبر هنا وفيها سيأتي بالاشارة للدلالة على أن المعنى الذي امتاز به المتوحد عن الواجد لم يدل عليه بصريح العبارة اذ هو مستفاد من الهيئة وهي مشتركة بين معاني كثيرة فيكون هناك خفاء في الدلالة على المعنى المقصود وعلى هذا فقله ليس للغير مدخل فيه بعد قوله من ذاته للدلالة على أن المعنى الاشاري عدم مدخلة الغير وأما أن الوحدة من الذات فقله الواقع و يصح أن يكون التعبير هنا بالاشارة للدلالة على أن افادة الصيغة للمعنى المقصود أعني كون الوحدة من الذات فيه خفاء اذ المستفاد منها عدم مدخلة الغير وأما أن الوحدة من الذات فبمعونة القرينة وعلى هذا فقله ليس للغير الخ تأ كيد لما قبله (قوله أي اختاره على كافة الخ) أي أراد حصول التورع ليصف به وهو اشارة الى الفرق بين تفعل التي للتكلف ونحو تجاهل وتغالل * قال الرضي معنى تغاللت أظهرت من نفسي الغفلة التي هي أصل تغاللت فتغالل على هذا لا يهاكم الامر علي من تغالطه و ترى من نفسك ما ليس فيك منه شيء أصلا وأما تفعل في معنى التكلف نحو تحمل وتحمراً فلي غير هذا لان صاحبه يتكلف أصل ذلك الفعل ويريد حصوله فيه حقيقة ولا يقصد اظهار ذلك ايها ما علي غيره أن ذلك فيه وفي تغالل لا يريد ذلك الاصل حقيقة ولا يقصد حصوله له بل يوم الناس أن ذلك فيه لفرض له انتهى (قوله وهذا محال في ذاته الخ) أشار به الى أن ضمير استحال يعود الى التكلف كما هو الظاهر خلافا لما جرى عليه الحلبي كما سيأتي وأن المراد من شأنه ذاته تعالى (قوله فوجب أن يحمل على لازمه الخ) حاصله أن معنى هيئة تفعل مطابقة هو التكلف (٤٧) والمعاينة وهو يستلزم أن يكون

لاستحالاته على الله تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان انصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد (قوله واما للتكلف) أي اما أن تكون صيغة التفعل على تقدير الملازمة للتكلف كما في قولهم تورع فلان أي اختاره على كافة ومشقة لاعلى طبع وهذا محال في ذاته تعالى فوجب أن يحمل على لازمه أعني الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى انصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به قل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعدد أبواب اللغة معنى مستقلاً

نحو نسمع وتبصر أو يكون من الافعال المذمومة نحو تشجعت على الضعفاء فليس المراد اللزوم المنطقي أعني امتناع الاضداد بل التبعية في الجملة فعلاقة الجواز لزومية البكالم وفي المنقول عن الخيالي توجيه المناسبة بأن كل كمال لا يحصل الا بالتكلف اه وهو يفيد ان العلاقة اللزومية ومراد المتبوعة في الجملة فلا يتوجه عليه النقص بكاله تعالى (قوله المعنى الاول من فروع التكلف الخ) اعلم أن المذكور في كلامهم من معاني تفعل انه لمطاوعة فعل سواء كان للتكثير نحو قطعته فقطع أو للنسبة نحو قيسته فقيس وزرته فنزر وتمته قسم أي نسبته الي قيس وزرار وتميم فانسب أو للتعدي نحو علمته فعلم وللتكلف نحو تشجع وتحلم وللانخاد نحو تردي الثوب ونوسد الحجر وللتجنب نحو تأثم وتخرج أي تجنب الأثم والخرج وللعمل المتكرر في مهلة نحو تجرعت الماء أي شربته جرعة بعد جرعة ولمعني استفعل أعني الطلب نحو تجزته أي طلبت تجارته أي حضوره والوفاء به والاعتقاد نحو تعظمت أي اعتقدت فيه انه عظيم وتكبر أي اعتقد في نفسه انها كبيرة قال الرضي والأغلب في تفعل معنى صيرورة الشيء ذا أصله كئاهل وتأثم وتأسف وتأصل أي صار ذا أهل وألم وأسف وأصل وقد يجيء لصيرورة الشيء نفس أصله نحو زبب الغيب أي صار زيبا ومثله تخمر المصير ونجالت الخمر وبالجملة لم يذكر وا من ضمن معانيه صيرورة الشيء بدون صنع ومدخل من الغير حتي قيل عليه لم يشهد بصحته قل ولا دل عليه استعمال ونحجر الطين لم يثبت من العرب والمستعمل استحجر الطين صار حجرا نعم في القاموس تحجر اتخذ له حجرة وفي كلام الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ير بدون به حصول أصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج فيكون من فروع معنى العمل المتكرر في مهلة نحو تجرعت الماء وتكون وتولد يمكن أن يكونا من قبيل تحجر الماء والمادة على أن في المصباح تكون مطاوع كوته فتكون فيكون من المعنى المذكور أولا في كلامهم وفيه تولد الشيء من آخر نشأ عنه فيكون بمعنى فعل كما أشرنا اليه فيما سبق فأراد الخيالي بقوله المعنى الاول من فروع الخ توجيه محبة

الفعل الذي هو مدلول المادة كلسا في الغالب ليكون كاله باعنا على المعاينة وان كان من غير الغالب قد لا يكون فيه كمال بل يكون من الافعال العادية

استعمال تفعل في معنى صيرورة الشيء بدون صنع ومحصله أن هذا المعنى لم يذكره أرباب اللغة لأنهم بصدد ذكر المعاني الحقيقية إذ لا سبيل إليها إلا معرفة الأوضاع بخلاف المجازيات فإن مناط أمرها على وجود العلاقة المعلوم اعتبارها ومعنى الصيرورة لم يذكره على أنه معنى حقيقي بل مجازي متفرع على معنى التكلف مثل معنى الكمال سواء ووجه التفرع أن التكلف على ما في بعض شروح الشافعية معناه أن الفاعل يتعاني ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو يتضمن صيرورة الفاعل متصفاً بالفعل بصنع منه وبلا عمل من الغير فأطلق عن اعتبار الصنع من الفاعل وأريد منه الصيرورة بلا عمل من الغير ثم اعتبر معه عدم الصنع من الفاعل أيضاً فتحصل المعنى الأول وهذا المعنى متبادر إرادته من قولهم تحجر الطين وقد ذكر السيد الشريف على ما قيل هذا المثال في حواشيه على الكشف فيحمل ما وقع في كلام الأطباء عليه حيث كان متبادراً ومما يؤيد قول الفقهاء وإذا انحلت الحمرة طهرت ير بدون صارت خلا بنفسها من غير مدخلة الغير ويمكن أن يكون من هذا المعنى تكون وتولد وبقرار المقام على هذا الوجه يندفع عنه الاعتراض الذي ذكرناه أول الكلام فإن المعنى المجازي لا يحتاج إلى دليل سوى وجود العلاقة المتصورة وقد علمتها والظاهر من ذكر السيد تحجر الطين واستعمال الحكماء له أنه مستعمل في كلام العرب وقد ساقه المحشي مساق التمثيل للاستدلال فلا يضره احتمال معناه معنى آخر وكذا تكون وتولد وينكشف لك أن معنى قوله للصيرورة بدون صنع أي لا من الفاعل ولا من غيره كما أوضحه في المثال وأنه قال ومنه التكون والتولد ولم يقل وكقولهم تكون وتولد لعدم تبادر هذا المعنى فيها وقد قررنا الفرعية بغير ما ذكره المحشي كما سيتضح لك ويعد التبا والقي فيه نظر فانتظر (قوله) وإنما قابله به هنا (الح) هذا هو الدافع للقول الآتي وحاصله أن معنى الصيرورة الح حيث كان من المعاني المجازية المتفرعة على التكلف فكان المناسب أن يقتصر على معنى التكلف (٤٨) ثم يفرع عليه معنى الصيرورة كما صنع في معنى الكمال ومحصل الدفع أنه جعل

معنى الصيرورة مقابل معنى	وأنما قابله به هنا لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل أن هذه
التكلف ولم يذكره مفرعاً	الصيرورة ليست معنى الفعل حقيقة عند أرباب اللغة فينبغي أن يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية
عليه لأنه اعتبر فيه عدم الصنع	أن الفعل الذي يكون على وجه الكفاية والمنفعة يلزم صيرورة الفاعل من حال إلى حال فاستعمل صيغة
من الفاعل فلا يجمع معنى	التكلف في الصيرورة مطلقاً وهو الأغلب في الاستعمال على ما ذكره الشيخ الرضي في شرحه للشافعية

التكلف إذ فيه الصنع منه فكان بهذا بعيداً عنه تمام ولذا
 البعد فكانه غير متفرع عنه بخلاف معنى الكمال لم يعتبر فيه ما يوجب عدم مجامعته لمعنى التكلف واغتر بعضهم بظاهر نوله لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف فوجه الفرعية بجعل المعنى الأول جزئياً للتكلف إذ هو حصول الفعل مع مشقة وتعب سواء كان بصنع أو بدونه والصيرورة بدون صنع مندرجة تحت هذا المعنى فيكون من فروعه وجزئياته انتهى وهو قاسد فإن الصيرورة بدون صنع صح اعتبارها في جانب الله تعالى بخلاف معنى التكلف لاستحالة المشقة والتعب فكيف يتصور أن يكون جزئياً منه تدبر فيه دفع لما قيل الح علمت محصل القيل ودفعه (قوله) ولعل وجه الفرعية (الح) محصله أن التكلف معاناة الفاعل أمراً لم يكن حاصلًا حتى حصل وهو يستلزم صيرورة الفاعل وانتقاله من حالة عدم الفعل إلى حالة حصوله فاستعملنا صيغة في ذلك اللازم مطلقاً سواء كان بدون صنع أو به للعلاقة الملزومية ثم استعملناها في الصيرورة بدون صنع للعلاقة الإطلاق والتقييد فيكون منه المجاز على المجاز ولو لم تعتبر الاستعمال في مطلق الصيرورة بل مجرد الإطلاق كان مجازاً بمرتين وغير خاف عليك أنه لا وجه حينئذ لجعل المعنى الأول متفرعاً على خصوص معنى التكلف إذ كثير من معاني تفعل متجددة تستلزم صيرورة الفاعل من حال إلى آخر ويلوح منه أن استعمال تفعل في معنى مطلق الصيرورة من فروع معنى التكلف وهو في غاية البعد أن لم يكن باطلاً وبعبارة الرضي المتقدمة كالصريح في أنه استعمال أصلي وحينئذ نليت بشعري لم لم يجعل المعنى الأول من فروع مطلق الصيرورة بدلاً من تكلف التكلف فالتناسب توجيه الفرعية بما قدمنا ولقد ركب شططا من قال معنى قوله مطلقاً أي غير مقيد بكونه من حال إلى حال وأما التقييد بكونه بدون صنع فهو معتبر كما سيصرح به بقوله لكن اعتبر معها الح انتهى ثم لا بد من اعتبار التجريد عن معنى الانتقال من حال إلى حال لكنه شيء آخر (قوله) وهو الأغلب (الح) أي معنى الصيرورة مطلقاً

هو الاغلب في استعمال صيغة تفعل كما هو صريح قول الرضي المتقدم الاغلب في تفعل معنى صيرورة الخ فإما قيل أى في استعمال صيغة التكلف غير صحيح ثم يتبادر من كلامه ان المعنى الاغلب للصيرورة سواء كانت صيرورة الفاعل ذا أصل الفعل المستداليه نحو تأهل وتأصل أو صيرورة نفس أصله نحو ترب وتخرج وصريح عبارة الرضي المتقدمة ان الاغلب الاول قدبر (قوله ولذا قدم الخ) قال مولانا خالد أى انفيته في الاستعمال قدمه مع ان فرعيته تقضى تأخيريه لكن الحصر المفهوم من تقديم الجار والمجرور ممنوع اذ يجوز أن يكون تقديمه لما فيه من الدلالة على ان وحدته تعال من ذاته بلا دخل أحد وهو معنى يبلغ ملامم لمقام الحمد أكثر من التوجيه الثاني انتهى (قوله وبما ذكرنا اندفع الخ) أى بما وجهنا به الفرعية يندفع تردد المدقق اذ مبنى بحثه ان الفرعية اما بمعنى الاخذ والاستباق وأما بمعنى الجزئية في الصدق كريد وانسان أوفى التحقق كريد مرفوع والفاعل مرفوع ولا يصلح شئ منهما هنا يرشد اليه قول المدقق جواباً عن بحثه الا أن يراد بكونه من فروعه قرعته وترتبه عليه وإنما عدل المحشي عن هذا الجواب الى ما قال لمبا يرد على جواب المدقق من أن الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف بصنع منشأ للصيرورة بدون صنع فاقيل وجه البحث فهم المدقق ان الخصوصية المعتبرة في المعنى الاول من فروع التكلف وكذا ما قيل وجهه عدم فهمه العلاقة بين الصيرورة والتكلف غير صحيح فتأمل ثم اعلم ان المحقق الرضي قال وليست هذه الزيادات قياساً مطرداً فليس لك أن تقول مثلاً في ظرف أطرف وفي نصر أنصر ولهذا رد على الاخفش في قياس أظن وأحسب وأخال على أعلم وأرى وكذا لا تقول نصر ولا دخل بالتضعيف وكذا في غير ذلك من الابواب بل يحتاج في كل باب الى سماع استعمال اللفظ المعين وكذا استعماله في المعنى المعين فكأن لفظ أذهب وأدخل يحتاج فيه الى السماع فكذا معناه الذي هو النقل مثلاً فليس لك ان تستعمل أذهب بمعنى أزال (٤٩) الذهاب أو عرض للذهاب أو نحو ذلك

ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها هنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في أصل التكلف بل يكون بالصنع قطعاً فلذا بحثت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث (قوله فمعنى التوحيد بجلال الذات الانصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحيد للصيرورة لغنى

(٧ — حواشي العقائد أول) واستعمال توحيد في معنى النكال بطريق الفرعية فيها

عن معنى التكلف موقوفة على استعمال هذه المواد بتلك الصيغة في معنى التكلف ان قلنا بأن المجاز فرع عن الحقيقة أو على مجرد وضعها لمعنى التكلف ان لم نقل بذلك كما هو الصحيح ولا يكفي مجرد استعمال أو وضع صيغة تفعل في أي مادة كانت على معنى التكلف وثبت استعمال هذه المواد في معنى التكلف غير بين ولا مبين اذ المعروف من معنى توحيد مجزؤه مرادف وحد كعلم وكرم بقى واحداً ويقال توحيد بالربوبية ورأيه انفراد بالله المتوحد ذو الوجدانية وتوحده الله بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره هذا ما ذكره صاحب القاموس والاساس وغيرها والمعروف في تكون انه مطاوع كون وفي تولد معنى نشأ والتبادر من تحجر صيرورة الفاعل نفس أصله وكذا اثبات ان هذه المواد وضعت لمعنى التكلف من غير أن تستعمل فيه دونه خراط القناد ولعل هذا مصداق ما قيل وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل يحلم الحلم أى بلغ أقصى جهده في فعل الحلم ليفيد ضرباً من المبالغة وجعل الباء في بجلال ذاته للملابسة من ضيق الوطن في معرفة اللغة انتهى ومن هنا ينكشف عليك ان ما ذكره المحشي المدقق وتقدم نقله من أن الفعل يحى بمعنى الاستعمال أى الطلب نحو تكبر وتعظم وفيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتاً انتهى غير تام اذ فيه جعل توحيد بمعنى الطلب بطريق قياسه على تكبر وتعظم اذ لم يذكر من معاني توحيد الطلب وقولهم في توحيد برأيه معناه انفراد واستقل لا يدل على معنى الصلب لما ذكره صاحب الشافية وغيره أن استقل بمعنى قل وتقدمت اشارة اليه فالصواب على تقدير الملابسة ان يكون المتوحد بمعنى الباقي واحداً كما ذكره الفاضل العصام أو بمعنى ذى الوجدانية وهذا ما وعدناك من البحث فخذ وكن من الشاكرين (قوله أي على تقدير ان يكون الباء) الخ يريد أن قوله يعنى التوحيد الخ مفرع على احتمالي صيغة التفعل على ترتيب

ألف نقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محمول معنى الفعل على تقدير الصيرورة وقوله أو الكاملة محمول معناه على تقدير التكلف وفي تقريره إشارة إلى أن قوله مع ملازمة جلال الذات راجع إلى الحصولين وإلى أن معنى الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لأنها من صفات الذات وقوله أعني الكون يان للتوحد في قوله وصيغة التوحد ليحجرى على كل من الاحتمالين السابقين وقوله المتصف بالوحدة أى في الذات والصفات وقوله وهي الوحدة في الذات والصفات الخ يان للوحدة الكاملة لا لكاملها على ما فهم تقدير (قوله وذلك لأن الجلال عبارة الخ) حاصله أن المحشي قصر احتمال سببية الباء على تقدير الكمال لأن الظاهر عليه أن تكون الباء سبباً باعتبار الحصول لا باعتبار العلم وأن المسبب معنى صيغة الفعل وظاهر أن الوحدة وإن كان لها كمال يضاف إلى الذات مثل عمومها للذات والصفات وكونها واجبة للذات لها كمال يصح اضافته إلى جلال الذات وكمال الصفات فإن بأزلية الذات وبقائها وكونها ليست مكانية ولا زمانية تكون الوحدة كذلك وبالجملة بجلال الذات وكمال الصفات كالتقدير والارادة تكمل الذات وبكمال الذات تكمل الوحدة ولا فرق في هذا بين أن تكون الوحدة بمعنى عدم مشاركة الغير أو بمعنى عدم الانقسام خلافاً لما يوحى به كلام بعضهم فيصح أن يكون جلال الذات وكمال الصفات سبباً لكمال الوحدة ويندفع ما قيل أن سبب الكمال هو الذات لا وصف الجلال ولا يصح أن يكون الجلال وما عطف عليه أعني كمال الصفات سبباً لمعنى الفعل على تقدير الصيرورة بدون صنع للمنافاة بينهما كما هو واضح نعم لو جعلت السببية باعتبار العلم وجعل المسبب اعتقاد أنه واحد صح أن يكون الجلال والكمال (٥٠) سبباً على الاحتمالين في صيغة الفعل إذ برهان التوحد موقوف على

كون معنى التوحد الخ المتصف بالوحدة التي منشؤها الذات مع ملازمة جلال الذات وعلى تقدير أن يكون المتكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلة الغير مع ملازمة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل أن يحمل إليه للسببية انتهى وذلك لأن الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة وأما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لأنه يلزم أن يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم أن لا تكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه * قال الفاضل الحلبي في توجيهه أن معنى قوله فحينئذ أي حين إذ قرر

استحالة العجز عليه تعالى وافتاء الحدوث وعموم قدرته وإرادته كما لا يخفى (قوله فيلزم أن لا تكون ذاتية) قيل فيه أنه اعتبر عدم مدخلة الغير في الوحدة الكاملة أيضا فنقل هذا المحذور بحري

أنه

فيه ألا أن يقال للوحدة الكاملة مراتب ولا يلزم من اعتبار قيد في مرتبة

اعتباره في سائر المراتب فلا يلزم من تفسير الوحدة الكاملة على تقدير الملازمة بالمقيد بعدم مدخلة الغير تفسيرها على تقدير السببية أيضا بذلك بل تفسر بما قبل القيد المذكورة وقد يقال معنى بلا مدخلة الغير في تفسير الوحدة الكاملة بلا مدخلة غير الذات والصفات لا بلامدخلة غير الذات فقط كما في الوحدة الذاتية فلا مانع من أن تكون الوحدة الكاملة التي ليس فيها الذات والصفات مدخل فيها بسبب جلال الذات وكمال الصفات وأنت تعلم أنه خلاف ما يتبادر من بلا مدخلة الغير انتهى وهو مبني على أن قول المحشي وهي الوحدة في الذات الخ تفسير لكمال الوحدة وقد علمت جلية الأمر فتدبره (قوله قال الفاضل الحلبي الخ) اعلم أن المخالفة بين تحرير المولى المحشي والفاضل الحلبي من وجوه الأول أن قول الحلبي فحينئذ صيغة الفعل الخ على تحرير المحشي مرتبط باحتمال للملازمة فقط فتقديره حين إذ جعلت الباء للملازمة وعلى ما قال الحلبي بالاحتمالين جميعا فتقديره ما ذكره بقوله أي حين إذ قرر أنه يجوز أن يكون الخ الثاني أن قول الحلبي أما للصيرورة بدون صنع على ما قال الحلبي مذكور على أنه معنى حقيق لصيغة الفعل لغوى كالتكلف بخلافه على تحرير المحشي فإنه معنى مراد من الفعل مثل الكمال الثالث ضمير استحالة على مختار المحشي يعود إلى التكلف بخلافه على ما قال الحلبي كما أشار له في قوله ولما استحالة حمل صيغة الفعل الخ الرابع أن معنى الكمال على قول الحلبي متفرع أما عن التكلف أو عن الصيرورة كما ذكره في قوله سواء كانت صيرورة أو تكلفا الخ وعلى رأى المحشي مجاز عن الأول فقط الخاص أن قوله فمعنى التوحد بجلال الذات على تحرير المحشي مرتبط بالاحتمالين قبله أعني الصيرورة والكمال بخلافه على كلام الحلبي فبمعنى الكمال كما ذكره في قوله وإذا كانت سببية

التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحيد الخ السادس أن قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على تحرير المحشى محصول الصيغة على تقدير الصيرورة وقوله أو الكماله محصولها على تقدير الكمال بخلافه على كلام الحلبي فان الاول محصولها على أن تكون الباء صلة والثاني محصولها على أن تكون للملابسة كما هو ظاهر من كلامه السابع أن قوله مع ملابسة جلال الذات مرتبط بالخصولين على كلام المحشى وبالتالي فقط على قول الحلبي وهو واضح من كلامه الثامن أن قوله حينئذ صيغة التفعل الخ على مختار الحلبي لتوجيه صحة استعمال الصيغة في شأنه تعالى وعلى ما قال المحشى لبيان نكتة اختيار المتوحدون الواحد ثم اعلم أن ما ذكره الفاضل الحلبي نسخ للمنقول عن الخيال فانه نقل عنه في الاحتمال الاول عند قوله يقال توحيد برأيه الخ مانعه ولا يقصد فيه معنى انكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها هنا انتهى وهو صريح في أنه على تقدير الصلة لا يلاحظ في صيغة التفعل معنى الكمال ويلاحظ فيها على تقدير الملابسة أحد اعتبارين اما عدم مدخلة الغير وهو ما أفاده بقوله اما للصيرورة بدون صنع واما الكمال وهو ما ذكره بقوله واما للتكلف الخ فيكون قوله فحينئذ الخ مرتبطا باحتمال الملابسة وتكون الصيرورة مذكورة على أنها معنى مراد من صيغة التفعل كما هو صريح ما نقل عنه أيضا توجيهها لصحة الصيرورة حيث قال ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف (٥١) فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان

كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجرده عنه لاستحالة علي الله تعالى انتهى وقدم شرحه وليست الصيرورة من المعاني الحقيقية اللغوية كما هو صريح المنقول عن الخيال أيضا حيث قال المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعمده أبواب اللغة

انه يجوز أن يكون الباء صلة أو للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعه ففقط أو بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شأنه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة أو تكلفا وجب التجوز عنها بأن يحمل على الكمال كاقيل في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف أما استحالة الصيرورة مع الصنع أو التكلف فظاهر وأما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان أريد معناه الحقيقي أي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو أيضا ظاهر وأما إذا أريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الاعلى الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى وإذا كان صيغة التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحيد بجلال الذات على تقدير أن يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا في غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجلية أو الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير

استقلال الخ ما ذكره المحشى وقدم شرحه أيضا ويتضح لك من هذا أيضا ان ضمير استحال يعود الى التكلف اذ هو المستحيل وان معنى الكمال متفرع عليه وحده كما هو قضية اقتصار الخيال في توجيه التفرع المنقول عنه حيث قال يحمل على الكمال لماسبة ينبغي اذ كل كمال لا يحصل الا بالتكلف انتهى وحينئذ فقوله فمعنى التوحيد بجلال الذات الخ متفرع على الاحتمالين قبله ليكون يانا للاعتبارين على تقدير الملابسة المصريح بهما في المنقول عنه فقوله الاتصاف بالوحدة الذاتية محصول معنى التوحيد على تقدير الصيرورة وقوله أو الكماله محصولها على تقدير الكمال والكل على تقدير الملابسة فقوله مع ملابسة راجع للاحتمالين (قوله اما للصيرورة مع الصنع الخ) هذا المعنى هو المبرر عنه في قولهم أنها المطاوعة (قوله فلانه ان أريد معناه الحقيقي الخ) هذا التردد ان كان في لفظ الصيرورة الواقعة في تفسير الصيغة ورد عليه ان صيغة التفعل على الاحتمال الثاني حينئذ حقيقة في معنى مطلق الكون فلا يمنع استعماله في شأنه تعالى وان كان التردد في صيغة التفعل فهي على الاحتمال الثاني مجاز في معنى مطلق الكون ولما كان التجوز في صيغة التفعل الى معنى الكمال صححنا استعمالها في شأنه تعالى فليكن التجوز بهالى مطلق الكون كذلك وسيأتي نقل هذا عن الحلبي وأما قوله فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الاعلى الحوادث فهو خلط عظيم منشؤه اشتباه صيغة التفعل المفسرة بلفظ الصيرورة الواقعة في التفسير ولا يلزم من انحصار استعمال الثاني في الحوادث انحصار استعمال الاول كيف وقد جوزنا استعمال صيغة التفعل في شأنه تعالى بعد التجوز ولا كذلك لفظ الصيرورة فأتم

(قوله أقول لا يخفى أنه الخ) بيان لوجه مخالفة كلام الحلبي لظاهر كلام الحياي وقد علمت وجه مخالفته لحواشيه ومعنى كونه تكلفاً محضاً أنه لا تدعو إليه حاجة (قوله لا وجه حينئذ الخ) أى حين اذ كان قوله حينئذ صفة التفعّل مرتبطاً بالاحتمالين قبله وهذا الاعتراض مبنى على ما قدمه من توجيه ظهور كون الباء صلة بعدم احتياج صيغة التفعّل عليه الى تكلف وقد سبق أنه غير تام في نفسه فضلاً عن لزومه وإن الأولى توجيه ظهوره بكون الظرف عليه يتعلق بالذكور بخلافه على الملايسة فيحذف وبالجملة فاستواء التقديرين في الاحتياج الى التكلف أو عدمه من حيث الصيغة لا يمنع ظهور أحدهما من جهة أخرى (قوله وأما ثانياً فلأن قوله حينئذ الخ) حاصله أنه لا يتفرع على تقرير كون الباء صلة أو للملايسة أن صيغة التفعّل ينقسم معناها اللغوي الحقيقي الى كذا وكذا لا مناسبة بينهما حتى يكون الأول طريقاً لمعرفة الثاني ولا اشكال في التفرّع على توجيه الحاشي فإن الباء اذا كانت للملايسة كان المقصود وصفه تعالى بالوحدة فلا بد لاختيار الصيغة من نكتة اما الصيرورة واما الكمال وتقدم توضيحه فلئن قلت أن المقصود بالتفريع وجوب التجوز بصيغة التفعّل الى معنى مناسب وذكر المعاني الحقيقية توطئة لذلك فحاصله لما كانت الباء صلة أو للملايسة فلا بد لصيغة التفعّل من معنى به يصح استعمالها في شأنه تعالى قلت لا وجه لتوسط كون الباء صلة أو للملايسة في وجوب أن يراد بها معنى صحيح في ذاته تعالى فإن هذا يتفرع على مجرد نسبة التوحد اليه تعالى وإن لم تذكر معه الباء (٥٢) وبما ذكرنا يندفع ما قبل لا يخفى أنه اذ تعين كون الباء صلة أو للملايسة يتفرع عليه أن المراد

أن تكون للملايسة انتهى أقول لا يخفى أنه تكلف محض لوجوه أما أولاً فلأنه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال وأما ثانياً فلأن قوله حينئذ يأتى عنه إياه لا يخفى على ذي الفطنة اذ المناسب أن يقول وصيغة التفعّل بدون التفريع وأما ثالثاً فلأن قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفي حينئذ أن يقول وصيغة التفعّل اما للصيرورة واما للتكلف بل محل على هذا التقدير لانا لانسلم أن صيغة التفعّل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان آخر أيضاً فقيده بقوله بدون صنع مع تأييده أدل دليل على أنه أراد أن صيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لو احدث من المعنيين المذكورين

لباء انتهى نعم لو جعلت الفاء مفصحة عن الشرط المقدّر أعني اذا تقرر أن لا يخفى الباء صلة أو للملايسة وأردت معرفة حال الصيغة فاعلم حينئذ أى حين تقرر ذلك وأرادت أن صيغة تفعّل الخ اندفع عن الفاضل الحلبي هذا الوجه أيضاً فتأمل (قوله وأما ثالثاً فلأن الخ) خلاصته أن الحياي قد ذكر معنى التكلف ولم يوضحه بالمثال وذكر المعنى المنفرد عليه أعني الكمال وأوضحه بقوله كما قيل في التكبر ونحوه وسر هذا أن التكلف لم يذكر على أنه معنى مراد من الصيغة فيهم به والكمال مراد فاهم بتوضيحه فبغنى الصيرورة لو كانت مذكورة علي نحو ذكر التكلف لبيان المعنى اللغوي لما كان وجه تقييدها بقوله بدون صنع لحصول الغرض من بيان المعنى الاصلى لولم يأت بالقيّد بل في ذكر القيد ثم توضيحه بالأمثلة الثلاثة التي ذكرها خروج به عما ارتكبه في نظيره أعني التكلف وموجب لبطلان الحصر فإن صيغة توحيد هنا يصح أن يكون معناها الاتخاذ مثل الصيرورة وأن تكون بمعنى استعمل ولهذا أدرج الحلبي معنى الصيرورة بصنع أن قلت فلتكن كلمة اما في الموضحين لمنع الجمع قلت ليس الغرض الحكم بالانفصال بل المقام للتقسيم فيكون من المطالب التصورية كما هو التحقيق ويلزم فيه ما يلزم في التعريف من الجمع والمنع فيجب استيفاء الاقسام فيكون في تقييد الصيرورة على تقدير أنها ذكرت لبيان المعنى الاصلى الاستدراك بإخلال الحصر ومخافة الاسلوب وما قيل لاستدراك لان الصيرورة بدون صنع هي التي يتفرع عليها الكمال اذ الصيرورة بدون فعل الخالق تعالى وفعله لا يخلو عن قوة وكمال فيستلزم الكمال انتهى فقيه ان الصيرورة بدون صنع لا يلاحظ معها الفاعل بحال وإن كان هو الله تعالى وعلي تسليمه فالمراد من كمال الفعل ما بعده العرف كالا والله قد نحاق الحسن والقيح والخير والشر بل انك قد علمت أن الحلبي أدرج في ضمن المعاني معنى الصيرورة بصنع واشتغل ببيان استحسانه

في شأنه تعالى ولولا أنها مما يصح تفرع معنى الكمال عليها لما كان هناك وجه للتعرض لها وأنت بعد هذا لا ينبغي عنك حال ما قبل لاخلل في الانحصار لأن المراد أن صيغة التفعّل المذكورة هنا منحصرة في الأمرين لا مطلق صيغة التفعّل انتهى فتأمل (قوله) وأما رابعا فلا نه (الح) قيل قد عرفت أن ليس المراد ثبوت المناسبة بين مطلق الصيرورة والكمال بل بين الصيرورة بدون صنع والكمال وهي غير خفية انتهى وقد علمت فسادها نعم في جمل هذا الوجه الرابع من وجوه التكلف خفاء والمناسب أن يكون وجها مستقلا بطلان ما ذهب اليه الحلبي (قوله) وأما خامسا فلا نه (الح) حاصله أن قول الخليلي فعنى التوحد بجلال الذات (الح) على ما قال الحلبي لبيان معنى التفعّل على تقدير الصلة وعلى تقدير الملازمة فيه ذكر محصولين متباينين كما هو قضية العطف بأو وظاهر أن الامتياز بينهما ليس من حيث معنى الصيغة لأنها فهما للكمال بل من جهة اختلاف معنى الصلة ومعنى الملازمة فيجب في هذا المقام التعرض لشرح معنى الباء على تفسير الصلة والملازمة مع التعرض لبيان معنى الصيغة والكل مذکور في محله من غير استطراد والحقى وإن لم يتعرض لمعنى الباء في المحصول الاول لكنه مراد له قطعا ولذا اضطر الى التصريح به الحلبي في تقرير كلامه على ما زعم وهذا يوجب عدم الضرورة في ذكر معنى الباء أولا حيث وجب التعرض له في هذا المقام فهلا أسقطه الحقى كما فعل في قوله ويحتمل أن تكون الملازمة وهذا بخلافه على توجيه المولى الحقى كما لا يخفى فاقيل ان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية ليس بمجرد اشارة الى التوحد على تقدير الصلة بل هو مع ما سبق غاية ما في الباب ان الحقى الخليلي بين بعض المعنى سابقا لكونه متعلقا بما بينه سابقا وبعض المعنى لاحقا لكونه متعلقا بما بينه لاحقا ولا حرج في ذلك انتهى لا يحصل له تقدير (قوله) على أن حمل قوله الاتصاف (الح) (٥٣) محصله ان الوحدة على تقدير الصلة

تكون متعدي الى المجرور
صفة له بخلافها على تقدير
الملازمة فانها صفة للذات
لا لا مجرور فلو كان
الامر كما قال الحلبي لوجب
أن يقال فعنى التوحد بجلال

لا يخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام وأما رابعا فلا نه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلا نه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على أن يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات أو الذات الجلية مستدركا على أن حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بل رد غاية البرودة ثم قال وأما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وإن جاز أيضا لكن حملها على الكمال أولى وفيه أن حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن

الذات اتصاف بجلاله بالوحدة الكاملة وعدم شركة الغير فيه فان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية كالصريح في أن المراد اتصاف الذات بالوحدة الناشئة عنها اذ لا يصح حمله على معنى اتصاف الجلال بالوحدة الذاتية لأن قوله أو الكاملة مع ملازمة جلال الذات لا يستقيم عليه وأيضاً في عطف قوله أو الكاملة على قوله الذاتية أدل دليل على أن المفايزة بين المحصولين من جهة اعتبار كون الوحدة ناشئة عن الذات في الاول وكاملة في الثاني وهو انما يتم على ما اختاره الحقى وأما على ما قال الحلبي فعنى الكمال ملحوظ في المحصولين اذ هو معنى صيغة التفعّل وكذا معنى الذاتية أن جمل الكمال متفرعا على معنى الصيرورة بدون صنع فان جعل متفرعا على غيره كان معنى الذاتية غير ملحوظ في التقديرين فتكلف تقدير معنى الباء على كونها صلة في المحصول الاول ليكون مرجع مقابلته للمحصول الثاني ثم تقدير معنى الكمال في الاول أيضا ليكون معنى الصيغة في المحصولين ثم اغفال النظر عن معنى الذاتية وعدم بيان سبب اعتباره في المحصول الاول دون الثاني مع أنها سواء في الاعتبار وعدمه يكون بروداً للغاية فما قيل ليس قول الخليلي الاتصاف بالوحدة الذاتية معنى كون الباء صلة بل هو معنى صيغة التفعّل المحمولة على الكمال ومعنى كون الباء صلة هو ما قرره الفاضل الحلبي بقوله وعدم شركة الغير في جلال ذاته أو ذاته الجلية ولا برودة في ذلك انتهى من مفاصد قلة التدبر (قوله) ثم قال وأما حملها (الح) أى صيغة التفعّل وقوله على الكون المطلق هو كالكمال متفرع على المعاني الثلاثة للصيغة فان لوحظ تفرعه على الصيرورة بصنع فعنى اطلاقه عدم اعتبار الصنع والاتقال من حال الى آخر وإن لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع فعناه عدم اعتبار الاتقال فقط وأما عدم الصنع فصحيح في شأنه تعالى لا ضرورة في عدم اعتباره وإن لوحظ تفرعه على معنى التكلف فعناه عدم اعتبار المعاناة على سبيل الكلفة والمشقة بل يراد مطلق المحصول

والانصاف المتضمن لمعنى التكلف فما قيل معنى كونه مطلقا اطلاقه عن التقييد بكونه من حال الى حال وعن التقييد بقولنا بدون صنع فلا يستفاد الوحدة الذاتية التي منشؤها التقييد الثاني وهو غير معتبر فظهر أولوية الحمل على الكمال من الحمل على الكون المطلق وأندفع قول المحشي وليت شعري ما وجه أولوية الخ انتهى فهو مع قصوره فاسد (قوله فيكون حضيقة قاصرة) مبنى على ما جرى عليه بعض الأصوليين مثل غير الاسلام وأهل البيان علي ان الحقيقة القاصرة أعني استعمال اللفظ في بعض معانيه من قبيل الجازا اذ هو استعمال في غير الموضوع له والحلي قد جرى على رأيهم فلا اشكال (قوله مع ان مؤداها واحد الخ) حاصله ان الكون المطلق ان لوحظ تفرعه على الصيرورة بدون صنع دل على ان الواحد منها ذات الواجب الوجود الذي هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيلزم معنى الكمال لزوما واضحا وان حملت الصيغة على معنى الكمال فالوحدة الكاملة هي ما تكون ذاتية فعالا المعنيين التلازم ولم يتعرض لاتحاد المؤدى على تقدير تفرع الكون المطلق على التكلف والصيرورة بصنع لوضوحه وحاصله أنه اذا أريد مطلق الكون أعني مجرد الانصاف بالوحدة وجب أن تكون صيغة المتوحد دالة على كمال الوحدة من جهة زيادة مادتها على مادة الواحد كما قدم التصريح به في كلام الرضى فالمتوحد على تقدير الكون المطلق يدل على كمال الوحدة من جهة مادته وعلى تقدير الكمال بصيغته فؤداها واحد ولبعد مرعي كلام المحشي أخطاء سهم بعض الناظرين فقال ما قال (قوله بل الحمل على الكون المطلق أولى الخ) علمت ما فيه وبقرير هذا المقام على هذا الوجه ينبغي لك سر قوله تأمل والله أعلم (قوله اعلم) (٥٤) ان الاحتمالات هنا الخ) أى في قوله بساطع حججه ومنشأ الاحتمالات

ان فيه اضافتين اضافة بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع أن مؤداها واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشؤها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الانصاف بها بل الحمل على الكون المطلق أولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه محاذ بذكر الملزوم واردة اللازم تأمل (قوله الاولى كون الضمير لله الخ) اعلم أن الاحتمالات هنا أربعة لان ضمير حججه اما أن يكون لله أو للشيء وعلى كلا التقديرين اما أن يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من	ان فيه اضافتين اضافة ساطع الى الحجج وفيها احتمالان والضمير الذي اضيف اليه حجج فيه احتمالان وهذه الاحتمالات تجري في قوله واضح بيناته اذ هو بمناء تفسير له وفي
--	--

العصام ولا شبهة أن الحجج هي المعجزات والبيانات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة أو هو الشاهد انتهى (قوله بمعنى من) يعني ان اضافة الساطع الى الحجج من قبيل اضافة اسم الفاعل الى مفعوله من حيث تعلقه به أى المرتفع على سائر الحجج وبالنسبة اليها أو الظاهر عليها ظهورا ينافي تكون اضافته لفظية فكلمة من هذه مثلها في قولك زيد أفضل من عمرو أى زائد في الفضل بالنسبة اليه فهي صلة بين العامل ومفعوله وليس المراد ان الاضافة على معنى من كافي قولك خاتم فضة كما توهمه مولانا خالد فاعترضه بان من التي تكون الاضافة بمناء هي البيانية كما صرحوا به لا التبعية كما هو ظاهر كلامه الآتي في بيان المعنى كيف وان الاضافة هنا لفظية كما علمت وهي لان تكون على معنى حرف من الحروف المعبرة في الاضافة ومن هذا يتبين فساد ما اعتذر به بعضهم من ان كلمة من هذه ليست بيانية ولا تبعية بل هي لا ابتداء الغاية فالاضافة لامية لادني ملازمة أى الساطع من بين الحجج كما يأتي انتهى ثم اعلم ان اضافة ساطع الى الحجج كما صح ان تكون لفظية يصح ان تكون معنوية على معنى اللام أى المرتفع الذي هو من جسس الحجج كما قال العصام اضافة الصفة الى المفعول دائرة على اعتبار التكلم فان قصد تعلق العامل بالمفعول واصل لفظية وان قصد تقدير حرف من حروف معتبرة في الاضافة فعنوية فتكون الاحتمالات ستة وتتسع دائرة الاحتمال ان لوحظ ان الحجج بمعنى المشتق أعني الدوال فاضافتها الى ضميره تعالى اما لفظية أى الدوال على أمر من أمور مثل وجوده ووحدته وألوهيته وأما معنوية أى الدوال المتعلقة به وهذا التعلق انما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها أو ضمن الهامه تعالى بها الى التي وكذا اضافتها الى ضميره عليه السلام أى للدوال على

أمر من أموره كالنبوة أو التي لها به تعلق أما في ضمن دلالتها عليه أو في ضمن احتجاجة عليه السلام بها أوفى ضمن كونه ملهما بها ولا يشكل علي بعض هذه الاحتمالات ان الحجج اعتبرت مؤيدة له عليه السلام فكيف مع هذا تكون دوال على أمر من أموره تعالى لان المعجزة من حيث أنها فعل الله دالة على أمر من أموره ومن حيث أنها خارقة موافقة لدعوى الرسالة دالة عليها ثم الحجج على تقدير اضافتها الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها أيضا الى الانبياء بكونها مؤيدة فذلك النسبتان امامتحدثان بان يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول أولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان فهذه أربعة احتمالات وفي بعض منها عدة احتمالات وان أردت تفضيلها مع بيان الراجح منها فارجع الى ما كتبه بعض حواشي قول أحمد (قوله أو إضافة الصفة الخ) هي كإضافة الموصوف الى الصفة من قبيل الإضافة اللفظية التي لم يختلف فيها المعنى قبل الإضافة وبعدها ومع هذا يكتسب المضاف التعريف ان اضيف لمعرفة هذا مذهب الكوفيين لما ورد من نحو جرد قطيفة واخلاق ثياب ومن نحو مسجد الجامع وصلاة الاولى ومنعها البصريون بتأويل الاولى بأنها على معنى من والثانية على معنى اللام كيوم الاحد (قوله فان الحجة إنما يقال باعتبار الخ) توجيه تفسيره الحجج بالمعجزات مع ان الحجج أهم وحاصله ان الحجة يقال باعتبار الغلبة فلها اشعار بالمعجزة التي يراعي فيها عجز الخصوم عن معارضتها فهو من استعمال المطلق في المقيد وذكر بعض الناظرين انه دفع لما قيل ان رجوع الضمير الى الله تعالى ركيك في المعنى لان إضافة المشتق وما في معناه إنما هي باعتبار المقهوم للمضاف فيكون المعنى حينئذ المؤيد لحجج الله تعالى أي الدالة على ألوهيته والمقصود انه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام قال وحاصل الدفع ان الحجة إنما يقال باعتبار الغلبة على الخصم والمحاضرة إنما هي مع (٥٥) الرسول لأمع الله فيكون المراد

بحجج الله المعجزات التي أعطاها الانبياء حين غاصمة الكفار معهم وتكذيبهم في دعوى النبوة انتهى وأنت خبير بان الحجة اذا كان معناها ما ذكر

أو إضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا أعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة إنما يقال باعتبار الغلبة على الخصم أو المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة

وهي من قبيل المشتق فتحقق ان لاتضاف الا للغالب أو المغلوب أو لما فيه الغلبة بحيث لم تضاف لواحد من هذه حصلت الركة كما ادعاه القائل ومجرد كون الحجة يقال الخ لا يتبين من اندفاعه كما لا يخفى فالصواب ما قدمناه في توجيه كلام المحشى وإنما الذي يدفع هذا القيل ان يقال لانسلم ان المشتق وما في معناه إنما يضاف باعتبار مفهومه اذ أمره دائر على اعتبار المتكلم ولو سلمنا فلا مانع من اعتبار اضافته بالنظر لمفهومه كما أرشدناك اليه فتذكر (قوله أو المؤيد بجميع حججه الخ) هذا التفسير ناظر الى الاحتمال الثاني على تقدير رجوع الضمير اليه تعالى كما ان التفسير الاول ناظر الى الاحتمال الاول وقوله بناء على ان الجمع الخ يان لوجه اعتباره في كل من التفسيرين جميع الحجج وغير خاف عليك ان التفسير الاول موقوف أيضا على مقدمة أخرى وهي ان إضافة الساطع الى الحجج إضافة لفظية من إضافة اسم الفاعل لمعموله باعتبار تعلقه بها فانها لومنية على معنى لام الاختصاص بصير المعنى المؤيد بساطع من جنس حجج الله تعالى وهذا لا ينافي ان يكون هناك ساطع آخر من ذلك الجنس أيد به غير نبينا نعم لو ادعي الحصر بحمل آل في المؤيد للجنس أو الاستغراق بمعونة مقام المدح أفاد أعظمية آيته عليه السلام على ما فيه كما سيوضح لك وهذا تعلم حال بعض الاحتمالين المزيجين على كلام المحشى (قوله فلو كان غير نبينا الخ) محصله لو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة على جميع حجج الله تعالى لم يكن نبينا عليه السلام مؤيدا بذلك الساطع لكنه مؤيد به كما دلت عليه العبارة على الاحتمال الاول ولم يكن مؤيدا بجميع حجج الله الساطعة لكنه مؤيد به كما قصته العبارة على الاحتمال الثاني فقوله أولا اذ يصير المعنى الخ إشارة الى وجه المقدمة الاستثنائية على كل من التقريرين وأنت خير بان هذه الملازمة غير بينة ولا مبينة أخفي موقوفة على ان ما يكون معجزة لبي يمنع ان يكون معجزة لغيره ودون اثباته خرط القتاد فقلت ان المعجزة هي الامر الخارق المقرون بالتحدي وعدم

المعارضة فلو كانت معجزة نبي معجزة لا آخر لنحقت المعارضة قلت قال في شرح المقاصد المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله من ليس نبي واما من نبي آخر فلا امتناع انتهى فيجوز ان يكون ما يؤيد به نبينا مؤيداً به غيره كيف وقد وقع له صلى الله عليه وسلم كثير مما وقع لغيره من الانبياء عليهم الصلاة والسلام مثل احياء الموتى * ان قلت لاسلم ان ما وقع له صلى الله عليه وسلم مما وقع لغيره كان معجزة له بل هو محض كرامة كالارهاصات فان المعجزة ما كانت مقرونة بالتحدي وقصد بها اظهار دعوى الرسالة ولم يتبين ان مثل احياء الموتى قصد به صلى الله عليه وسلم ذلك ■ قلت هذا لا يفيد اثبات المقدمة المنوعة اذ هو كلام على السند الاخص سلفنا الملازمة المبنية على تلك المقدمة لكن نقول ان الدليل غير تام التقريب اذا غاية ما افاده امتناع ان يكون غير نبينا مؤيداً بالحجة الساطعة على كل واحد واحد من آحاد حجج الله تعالى ضرورة انه صلى الله عليه وسلم ايد بذلك وهذا لا يستلزم اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء لجواز ان يكون نبي آخر ايد بمجموع من تلك الحجج الغير الساطعة وهذا المجموع ساطع بالنسبة لآية نبينا التي هي ساطعة بالقياس لكل فرد فرد من افراد الحجج حين افراد هذا المجموع اذ حكم الجزء كثيراً ما يغير حكم الكل ومن هذا يتبين لك انه لا يصح التمسك في توجيه كلام الخالي بمجرد دعوى الحصر بمجمل ال في المؤيد للجنس أو الاستغراق اذ لا يلزم من كونه هو المؤيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى على الاحتمال الاول في كلامه أو بالساطع الذي هو من جنس آحاد حجج الله تعالى على بعض الاحتمالين المزيدين ان تكون آية أعظم لجواز ان يكون بعض الانبياء تأيد بمجموع هو أعظم من ذلك الساطع وكذا لا يلزم من كونه هو المؤيد بجميع آحاد حجج الله الساطعة ان تكون آية أعظم لجواز ان تكون تلك الحجج الساطعة عشرة مثلاً ولكن بعض الانبياء تأيد بمجموع من غير الساطع يفوق في الدلالة على الثبوت تلك السواطع اجتماعاً وافراداً ويتبين لك أيضاً ذكرنا عدم صحة التمسك في (٥٦) توجيهه بما قيل ان اضافة الساطع للاستغراق فيكون المعنى انه عليه السلام

مؤيد بجميع سواطع حجج الله تعالى فيفيد الاعظمية اذ الجمع أعظم	لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقرير الاول اعني كون الضمير راجعاً الى الله تعالى واطافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قاله ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف
--	--

من البعض انتهى اذ ليس هناك ما يدل على ان غيره عليه السلام ليس بمؤيد بذلك الجميع وعلى تسليمه لا يفيد اعظمية آية لما علمت هذا وذكر بعضهم في توجيهه ان اضافة لضمير الله كفاية باقية الله ويد الله تدل على تعظيم المضاف فتقتضي اعظمية آية وهو ضعيف اذ اضافة حينئذ تدل على عظمة آية عليه السلام في حد ذاتها لا على اعظميتها من آيات سائر الانبياء كما لا يخفى على من ذاق حلالة مزايا العريسة والمطلوب هو الثاني دون الاول لا يقال يعتبر العظمة الاستفادة من الاضافة هنا بالنسبة الى آيات سائر الانبياء بمعونة المقام لانا نقول لوصح هذا الاعتبار لصح ان يعتبر السطوع بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم السلام ليفيد المعنى المذكور فلم يبق حينئذ وجه لتخصيص تلك الافادة باحتمال رجوع الضمير الى الله تعالى فانها مشتركة بين الاحتمالين وسيضح لك انه لم يصح كذا الحقيقة في هذا المقام غير المحشي المدقق والعلم لله (قوله) لكن عبارة المحشي (الح) لما كان قول المحشي السابق فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا الخ ثم ايضاحه على كل من التقديرين يوم استواء تطبيق عبارة المحشي على كل من التقديرين حيث ذكرها بعينها دفعه بهذا الاستدراك وحاصله ان الخالي يريد من الآية المفردة في كلامه الجنس فتجربى على كل من التقديرين غاية انه عبر عن الجنس بالمفرد نظراً الى التقدير الاول ولو نظر الى التقدير الثاني لعبر بالآيات مراداً بها الجنس ايضاً والسر فيه ما افدناك من ان اضافة الصفة الى الموصوف مما يمنع البصريون بخلاف اضافة الوصف لمعموله فانه اتفاق فيكون التقدير الاول ارجح فلذلك ابرز العبارة على وفقه في الظاهر وبتقرير كلامه على هذا الوجه يندفع عنه ما عايناه يقال ان تصرح هنا بان عبارة المحشي لا تنطبق الا على التقدير الاول ينافيه ذكرها بعينها في تقرير التقديرين وايضاً يقتضي كلامه انه لو قال آيات نبينا لكان موافقاً لتقدير الثاني وهو ممنوع فان غاية ما يفيد التقدير الثاني انه صلى الله عليه وسلم ايد بجميع حجج الله الساطعة وبعد هذا يجوز ان يكون له آيات من غير السواطع فلا تكون جميع آياته اعظم ووجه اندفاعها ظاهر فتدبر (قوله) ينبغي ان يحمل اضافة (الح) هذا الانباء بالقياس الى جعل الاضافة بمعنى من كما يرشد اليه قوله

بمخلاف ما إذا كانت بمعنى من والا فتل إضافة الصفة جعلها بيانية بمعنى من التي للبيان بل هي أولى للاتفاق عليها وعدم إيهامها التخصيص مع إفادة التمدح (قوله ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد الخ) هذا موقوف على جعل الصفة صفة مدح اذ لو جعلت للتخصيص لا فادت ان حججه عليه السلام فيها الساطع وغيره وجعلها صفة مدح خلاف ما عبرت عليه على تقدير ان يكون الضمير له تعالى اذ هي فيه للتخصيص قطعاً ثم انه سيأتي في كلام المحشي أولاً وأخراً ما يدل على ان التمدح هنا لا يكون الا باجراء صفة لها اختصاص به صلى الله عليه وسلم ضرورة ان المقصود اظهار شرفه عليه السلام على سائر الانبياء وحيث ان صفة المدح ان كانت كونه عليه السلام أيد بمخرج كلها سواطع في حد ذاتها فليس في العبارة ما يدل على اختصاصه عليه السلام بذلك ومقام المدح لا يقتضيه فانك تمدح زيدا بالكرم وان كان مشتركاً بينه وبين غيره بل مداره على كون الصفة صفة كمال سلمنا ان في العبارة ما يدل على اختصاصه عليه السلام بذلك فوجه حكم الحياي بالاولوية الاحتمال الاول حينئذ اذ الاول أفاد التمدح بان آية عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء عليهم السلام من غير تعرض لكون جميع حججه سواطع والثاني أفاد هذا دون الاول وبالجملة فهما سواء في اظهار شرفه عليه السلام على غيره وان كانت صفة المدح كون حججه عليه السلام كما هو سواطع بالقياس الى حجج غيره من الانبياء عليهم السلام فمع ان العبارة لا تدل عليه ينعكس حينئذ حديث الاولوية ويكون الثاني أولى اذ أفاد التمدح واظهار الشرف بامرين بمخلاف الاول فواحد منهما وسيتكشف لك توجيه كلام الحياي من عبارة المحشي المدقق (قوله بمخلاف ما إذا كانت بمعنى من الخ) ومثله ما إذا كانت على معنى لام الاختصاص كما لا يخفى وهو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المزيجين (قوله بل لا مدح فيه) اضراب عن قوله فانه يخلو عن هذا التمدح فان مجرد الحكم بخلوه عن هذا التمدح لا يمنع ان يكون فيه تمدح (٥٧) آخر ولك ان تقول بل هو مستكره

بشع قال الحياي فيها نقل عنه وانما لم يحمل الاضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر باضافة

ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بمخلاف ما إذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد ساطع من جميع الحجج التي اظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على تقرير كون الضمير لمحمد عليه السلام قوله فساطع حججه من قبيل أخلاق نيا

(٨ — حواشي العقائد أول) الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستشعها الذوق السليم انتهى قال المدقق اذ اضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بنير الساطعة أيضاً لان حجج كل شخص مؤيدة له ألبتة مع ان الصدر يخص التأيد بالساطعة انتهى (قوله اذ سائر الانبياء اما مؤيد الخ) محصله ان المستفاد على هذا الاحتمال التمدح بان حججه عليه السلام متفوقة فيما بينها بعضها ساطع بالقياس الى البعض الآخر منها فالسطوع مأخوذ بالقياس الى بعض حججه لا باعتباره في ذاته ولا بالقياس الى حجج غيره فالانبياء ان كانوا جميعاً أو بعضهم كذلك فهم مساوون له في هذا المعنى فلا تمدح اذ هو كما زعم المحشي انما يكون بالصفات المختصة وان كانوا جميعاً أو بعضهم متساوية حججهم ليس فيها تفاوت بالسطوع وغيره كانوا أفضل منه اذ من أوتي حججاً كلها سواء في الدلالة على النبوة أولى من هذه الجهة ممن أوتي المتفاوت في السطوع اذ غير الساطع مع الساطع كالمهل بمخلاف ما إذا تساوت في الدلالة فقوله أو حججهم بالوالماطفة وقع لبعض الناظرين بكلمة اذ التعليلية فتخبط في تقرير كلام المحشي وآتى بما يحجه من له أدنى مسكة وقوله فيلزم تساويهم معه الخ على ترتيب ألف هذا والمناسب التوجيه بان افادة تفاوت الحجج وسطوع بعضها بالقياس الى بعض ليس من صفات المدح في شيء (قوله من قبيل أخلاق نيا) حمله المحشي على معنى انه من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اخذاً بظاهر ما نقل عن الحياي من بيانه بقوله فالمعني الحجج الساطعة فبدل على سطوع جميع حججه انتهى وقال المحشي المدقق معنى كونه من ذلك القليل ان اضافته بمعنى من بتأويل مذكور في كتب التحو انتهي ومراده من التأويل ان أخلاق نيا أصله مركب وصفي فحذف الموصوف فحصل عموم في الصفة فأتى بما كان موصوفاً وأضيف اليه على معنى من البيانية أي أخلاق هي نيا كما في قولك خاتم فضة وقد علمت ان هذا مذهب البصريين وأنت لا تريب عنك ان ما ذكره المدقق هو الصواب فان المنقول عن الحياي من قوله وانما لم يحمل الاضافة على ظاهرها لخلوها عن هذه الفائدة الجليلة

الحل إنما يستقيم على مافهمه المدقق فإن المراد من مقابل الظاهر على مافهمه المحشى أن لا تكون الإضافة من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف فيتوجه عليه المنع بأنه لا يلزم عند عدم حمل الإضافة على أنها إضافة الصفة للحلو عن تلك الفائدة وأن يكون هناك تخصيص في الصدر وتصميم في الآخر فإن الإضافة لو جعلت يائسة على معنى من لا يلزم شيء كما نبهناك نعم يلزم لو جعلت لفظية أو على معنى اللام وعلى ما قال المدقق يكون معناه إنما جعلنا الإضافة على معنى من اليائية بالتأويل المذكور ولم نحمل على ظاهرها بأن تكون من إضافة الوصف لمعموله أو على معنى اللام لحلوها الحل ولا نظر لكونها من إضافة الصفة لأنها ليست ظاهرة وممنوعة عند البصريين وما قل عن الخيالي من قوله فالمعنى المحتجج الساطعة الحل يان لحاصل المعنى إذ يجعل الإضافة يائية تكون الحجج كلها سواطع وإنما لم يقل الخيالي فساطع حججه من قبيل خاتم فضة مع أنه أوضح كما لا يخفى لما أشار إليه المدقق من إفادة أن الإضافة اليائية جاءت بعد التأويل كما في أخلاق ثياب بقى أن بعض الناظرين اعترض الخيالي بأن الأولي أن يقول من قبيل جرد قطيفة انتهى ولعل وجهه أن ساطع حججه أصله حجج ساطع فوصف جمع الكثرة بالمفرد كما هو الافصح فتظنيره بمجرد قطيفة أولى إذ لم يرتكب فيه خلاف الافصح بخلاف أخلاق ثياب (قوله وبما ذكرنا اندفع ما قيل الحل) الفائل الفاضل الحلبي فإن كان منشؤه اعتراضه عدم فهم أن الإضافة للاستغراق كان يحصله أن المستفاد من تأييده بساطع حججه تعالى أنه أيد ببعض من الحجج ساطع سواء كانت الإضافة للصفة أو على معنى من وهذا لا ينافي أن يكون غيره من الانبياء عليهم السلام أيدوا ببعض آخر من الحجج ساطع أيضا مماثل له في السطوع وأن خالفه في نوعه مثل أحياء الموتى ونبع الماء من بين الأصابع لجوابه أن الإضافة للاستغراق كما هو الأكثر (٥٨) وأن كان منشؤه فهم أن الساطع الذي أيد به عليه السلام ليس في العبارة ما يدل

وبما ذكرنا اندفع ما قيل أنه على تقرير أن يكون الضمير لله فإفادته أن آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء إنما يتم إذا كان في العبارة إشارة بأن سائر الأنبياء لم يؤيدوا بمثال هذه البراهين في السطوع والظاهر أنها غير مشعرة لأنه إذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الأكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لأن المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج أن يكون سطوعه بالنسبة إلى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الأشجار أي بالنسبة إلى كلها لم أنها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشى المدقق في توجيه قوله ليفيد أن آية نبينا أعظم من

علي سطوعه بالقياس إلى جميع الحجج كان محصله أن الإضافة وإن كانت للاستغراق فتدل على الأعظمية إن جعلت إضافة الصفة أو على معنى من

بالمعنى الذي أردتموه ولكن الإضافة تختمل أن تكون على معنى اللام أي الساطع من جنس حجج آيات الله وهذا لا ينافي أن يكون غيره عليه السلام أيد بساطع آخر مماثل له في السطوع لجوابه أن الإضافة حيث كانت للاستغراق كان المتبادر أن السطوع بالقياس إلى جميع الحجج فتكون العبارة دالة على الأعظمية ظاهرا وإن لم تكن لصاحباتها أن تكون الإضافة على معنى اللام كما ذكره الفائل وأنت خير مما ذكرنا أنه يمكن تقرير الاعتراض بحيث لا يندفع بما ذكره بأن يقال أن العبارة وإن دلت على أنه عليه السلام أيد بالساطع على جميع حجج الله تعالى أو بجميع حججه الساطعة لكنها لا تدل على أن غيره عليه السلام لا يؤيد بمثل ما أيد به في السطوع بأن يكون متحدا معه في نوعه مثل أحياء الموتى فتذكر والله أعلم (قوله لأنه إذا كان الحل) علة لا ندفع القيل بقوله فاشعار العبارة بها أي بالأعظمية وقوله لم أنها أي العبارة وقوله عليه أي كون آيته أعظم (قوله قال المحشى المدقق الحل) أعلم أن هنا مقامين الأول أثبات أن ساطع حججه على تقدير رجوع الضمير إليه تعالى يفيد أعظمية آيته عليه السلام على آيات سائر الأنبياء عليهم السلام والثاني بيان أولوية هذا الاحتمال على كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم وقد أغفل المحشى المقام الثاني وكشف الغطاء عنهما ذلك المدقق ومحصل كلامه في المقام الأول أن إفادة العبارة أعظمية آيته عليه السلام موقوف على مقدمات ثلاث الأولى كون إضافة الحجج إلى ضميره تعالى للاستغراق والا كان مفادها أنه عليه السلام أيد بساطع على عدد من حجج الله أو من جنس ذلك العدد وهذا لا يستلزم السطوع على جميع حجج الله فضلا عن السطوع على جميع حجج الأنبياء عليهم السلام المقدمة الثانية كون إضافة الساطع إلى الحجج لفظية من إضافة اسم الفاعل لمعموله أو أن ال في المؤيد للجنس أو استغراقية والا كان مفادها أنه عليه السلام أيد بساطع من جنس جميع حجج الله تعالى وهذا لا ينافي أن يكون هناك ساطع آخر

من ذلك الجنس بمائته في السطوع أو أسطع منه أيد به غير نبينا عليه السلام ولم تعرض المدقق لذكر هذه المقدمة لوضوحها من المقدمة الأولى بناء على ما قال المحشي من أن الإضافة إذا كانت استغرافية كان المتبادر أن يكون السطوع بالقياس إلى الجميع المقدمة الثالثة أن تكون الآحاد المندرجة في جمع حجج بليست الآحاد الشخصية بل مجموعات بأن يلاحظ مجموع حجج نبى فردا واحدا ومجموع حجج نبى آخر فردا آخر فيتحقق هناك مجموعات هي الأفراد التي جمعت الحجة بالقياس إليها والا كان مفادها أنه عليه السلام تأيد بالساطع على جميع آحاد حجج الله تعالى الشخصية وهذا لا ينافي أن يكون غيره عليه السلام تأيد أيضا بذلك الساطع إذا ما كان معجزة لنبى لا يتبع أن يكون معجزة لغيره كما علمت وعلى تسليمه ففأين اختصاصه عليه السلام بالساطع على كل واحد واحد من الآحاد الشخصية وهو لا ينافي أن يكون غيره تأيد بمجموع من تلك الآحاد الشخصية بحيث يكون أعظم مما تأيد به صلى الله عليه وسلم كما تقدم توضيحه في الكلام على بيان المحشي وحيث جعلت الآحاد هي المجموعات يكون المعنى أنه عليه السلام مؤيد بمجموع حجج هو ساطع من بين مجموعات الحجج التي أكرم الله تعالى بكل واحد من تلك المجموعات نبيا واحدا فيدل على أن آية عليه السلام ساطعة بالنسبة إلى كل مما تأيد به سائر الأنبياء فكانه قيل آية ساطعة على آيات الأنبياء (قوله بناء على أن الخ) (قوله التي جمعت هي الخ) صفة الحجج بمعنى تحقق جمعها أو الأفراد بمعنى عبر عنها بصفة الجلع وعلى كل فضمير هي للحجج وضمير إليها للأفراد وفي بعض النسخ بإفراد الحجة (قوله فكانه قال بساطع الخ) قد علمت أن قولنا المؤيد بساطع الخ على تقدير الإضافة للضمير فيه نسبة الحجج إلى الله تعالى وإليه صلى الله عليه وسلم وهاتان النسبتان تحتلان وجوها فتقصد المدقق بهذا التفريع أداء معنى التسبب على الوجه الراجح من تلك الوجوه (٥٩) ومحصله أن الحجج منسوبة إليه تعالى

من حيث أنه أظهرها على أيدي أنبيائه عليهم السلام وإليه من حيث ظهورها في أيديهم ولادخل في ذلك التفريع لكون جميع حجج

آيات سائر الأنبياء بناء على أن المراد بإفراد الحجج التي جمعت هي بالقياس إليها حجة كل واحد واحد من الأنبياء بأن يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبى آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي أكرم بها الأنبياء وعلى أن الإضافة للاستغراق واللام قد أعظمت آية نبينا على آيات سائر الأنبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من جميع الله مطلقا ولا لكل واحد واحد من حجج الأنبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله

هذا النبي عليه السلام فردا وجميع حجج ذلك النبي فردا آخر إذ لو أريدت الأفراد الشخصية فالتفريع على حاله (قوله والا لم تعد الخ) أى وإن لم يكن المراد من الأفراد المجموعات بل الأشخاص ولم تكن الإضافة للاستغراق لم تعد العبارة أعظمية آية الخ وقد أوضحناه لك مع بيان أنه ترك المقدمة الثانية لوضوحها من الأولى (قوله وليس المراد بها كل واحد الخ) شروع منه في تحقيق المقام الثاني وحاصله أن أولوية الاحتمال الأول المبنية بإفادة الأعظمية لانتم هنا لا يبين مزية هذا الاحتمال على الثاني بتلك الافادة بأن يكون مفاد الاحتمال الثاني حاصلا من الأول وزاد عليه بتلك الافادة والا ورد عليه أن كلا من الاحتمالين أفاد أمرا لم يفده الآخر فلا وجه لأولوية أحدهما وحيث أن الاحتمال الثاني أفاد أنه عليه السلام تأيد بمجموع ساطع بقضية ما نقل عن المحشي على قوله فساطع حججه الخ فيلزم أن تكون تلك الفائدة أيضا استفادة من الاحتمال الأول وهو اتما بتحقيق مجمل الآحاد هي المجموعات ليكون الساطع على جميع الحجج بعض تلك المجموعات أعنى مجموع ما تأيد به صلى الله عليه وسلم بخلاف ما إذا أريد من الآحاد الأشخاص فإنه لا ينافي أن يكون بعض الحجج الغير الساطعة حجة نفسه فلا تكون جميع حججه ساطع * ان قلت غاية ما يستفاد منه سطوع المجموع الذي تأيد به لاسطوع جميع حججه * قلت التبار من الوصف الذي يجري على مجموع أن يكون ثابتا لكل من أجزائه ما لم يمنع منه مانع خصوصا والمقام مقام مدح (قوله مطلقا) أي عن اعتبار كونها المجموعات بأن تكون هي الأشخاص وقوله ولا كل واحد واحد من حجج الأنبياء أى التي أصيقت إلى ضمير الله تعالى وإنما أتى بهذا التفصيل لما علمت من اشتغال التركيب على الاحتمال الأول على كل من النسبتين وليس قوله ولا كل واحد الخ ناظرا إلى الاحتمال الثاني

(قوله وان كان بعضها) أى الحجج الغير السواطع وقوله والمقصود هو الاول أى يلزم أن يكون مقصودا في المقام لتظهر أولوية الاحتمال الاول لا ليتحقق أصل التمدح كما توهمه المحشى وقوله على ما قل أى لاجل ذلك المنقول الذى يفيد أن الاحتمال الثاني دل على سطوع جميع حججه فيكون الاول كذلك وان كان مناط الافادتين مختلفا اذ هو في الاول كون الآحاد بمعنى المجموعات وفي الثاني كون الاضافة على معنى من التالى للبيان فلا يريد المدقق بقوله والمقصود هو الاول الخ ان يكون قول الخيال فساطع حججه من قبيل الخ مرتبطا بالاحتمالين وان يانه المنقول عنه مرتبطا به على ذلك التقدير كما توهمه للمولى المحشى كلف وان الاحتمال الاول مبنى على ظاهر الاضافة بخلاف الثاني وأنه حيث وجب ان تكون الاحاد بمعنى المجموعات لا يصح ان تكون الاضافة على معنى من التالى للبيان كما لا يخفى وأنت بعد هذا لا يغب عنك وجوه الفرق بين كلام المحشى والمدقق فان مفاد الاحتمال الاول على كلام المدقق الاعظمية وكون جميع حججه ساطعة بخلافه على كلام المحشى فانه الاول فقط ومفاد الاحتمال الثاني مجرد التمدح بكون حججه عليه السلام كلها سواطع بخلافه على كلام المحشى فانه التمدح باختصاصه عليه السلام بذلك والاحتمال الاول على كلام المحشى يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وان يكون على معنى من بخلافه على كلام المدقق لا يصح ان يكون من قبيل أخلاق ثياب وكذلك اختلف حال الآحاد في الاحتمال الاول على كلاهما وكذلك معنى قوله من قبيل أخلاق ثياب الى غير (٦٠) ذلك مما يظهر بالتأمل فيما قررنا (قوله لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف الخ) قد علمت ان الحاجة الداعية الى هذا التكلف أمران الاول تحقيق افادة الاحتمال الاول اعظمية آية عليه السلام الثاني افادته سطوع جميع حججه ليتحقق افادته التمدح على الوجه الاكمل الاول وقوله واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حججه نبينا فلا يضر ان جميع حججه على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة قسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الخ بافراد لفظ الآية وما قل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير أن يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لولم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (قوله اما على توم اما الخ) الفرق بين توم اما وتقديرها أن معنى التوهم حكم العقل بواسطة

وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما قل على ما قل في الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل أخلاق ثياب من قوله فالمدعى الحجج الساطعة فدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبى حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة قسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الخ بافراد لفظ الآية وما قل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير أن يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لولم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (قوله اما على توم اما الخ) الفرق بين توم اما وتقديرها أن معنى التوهم حكم العقل بواسطة

الوجوه فهو ممنوع (قوله لان المقصود التمدح واظهار الخ) ان أراد به ان المقصود أصل هذا التمدح واظهار شرفه الخ فهو وان سلمنا حصول التمدح بهذا المعنى فلا نسلم انه المقصود اذ المقصود التمدح الاتم الاول وان أراد ان المقصود كمال التمدح واظهار الخ فلا نسلم حصوله وقوله لان حجته ساطعة على جميع الى قوله بخلاف حجج سائر الانبياء قلنا لكن الكلام فيما يفيد ذلك المعنى أعنى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك الساطع وعلى تسليمه فلا يفيد التمدح واظهار الشرف فضلا عن افادته التمدح الاكمل الاول أعنى ما يكون معه افادة سطوع جميع حججه عليه السلام وان أراد انه لا يضر في افادة أصل التمدح واظهار الشرف فسلم ولا يفيد لانا انما ندعي ضرره في المقصود في المقام وأنت بعد هذا لا يخفى عليك حال قوله ويدل على ذلك قوله ليفيد الخ أى يدل على عدم ضرر سطوع الجميع افراد لفظ الآية فان هذا تمسك باذيال التعابير مع الانغماس عن التحقيقات على أن افراد لفظ آية نظرا لانه جعل مجموع حججه صلى الله عليه وسلم آية واحدة (قوله انما هو على تقدير الخ) قد علمت ان هذا ضرورى على كلام المدقق ولا ينافى فيه (قوله لا يفيد التمدح واظهار شرفه الخ) قد علمت حال تلك الافادة مما كتبناه على قوله سابقا ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة والله أعلم (قوله الفرق بين توم اما الخ) محصاه ان الانبياء بالفاء على الاول مناطه حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في الكلام لا محذوفة مقدرة

عوملت معاملة المذكورة بخلافه على الثاني وأيضاً منشأ الاتيان بالفاء على الاول غير مطابق للواقع بخلافه على الثاني* ان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتأدية اليه من الصور المحسوسة التي في الحس المشترك أو خزائنه الخيال مثل العداوة والصداقة والحسن والقبح الجزئيات والذي ليس من المعاني الجزئية بل من الصور المحسوسة بواسطة السمع ضرورة انه التلفظ بحكم العقل به انما هو بواسطة الحس المشترك أو الخيال* قلت ليس المراد ذات الذكرك بل كونها مذكورة في النظم أعني تركبها منها وكونها جزءاً منه ولا شك انه معنى جزئي ينزع من الصورة المحسوسة أعني ذات الذكرك* فان قلت قد صرحوا بان الوهميات صادقة وهي ماحكم العقل بها بواسطة الوهم فيما يكون من مدركاته وكاذبة وهي ماحكم العقل بواسطته في المعقولات بحكم المحسوسات كالحكم بان كل موجود مشار اليه بالاشارة الحسية بواسطة ان الموجودات التي يدركها كذلك فعلى هذا الحكم العقل بواسطة الوهم ان كان في محسوس لا يكون كاذباً* قلت لعل المراد أن الاتيان بالفاء مبنى على حكم العقل بواسطة الوهم ان أما مذكورة في كل نظم مماثل للمذكور في هذا المقام سواء في النظم الذي وقع الاحساس به أم لا فيكون كحكمه بان كل موجود مشار اليه ولعل ما ذكرنا سر حكاية الحشوي المدقق هذا الفرق بكلمة قبل هذا والاولى ان يراد من التوهم حكم العقل بانها موجودة في انظم الكلام حكماً غير مطابق للواقع نظراً لكثرة وجودها في نظمه فيكون الاتيان بالفائدة مرعياً فيه وجودها بخلاف التقدير فانه لكونها مخدفة لها حكم الموجود فتأمل (قوله انها مذكورة في النظم الخ) أى كل نظم على ما قررنا ويحتمل ان المراد نظم عبارة الشارح لكن من جهة ان حكم العقل بوجود أما فيه مندرج في الحكم بوجودها في كل نظم وهذا أولى لقوله بعد ومعنى التقدير انها مقدرة فيه أي في نظم عبارة الشارح لاني كل نظم وليكون فيه اشارة الى (٦١) ان قول الخيال في نظم الكلام

مرتبط بالاحتمالين قبله

(قوله فيكون حكماً كاذباً)

أى هذا الحكم المتقدم

وان كان من الوهمي ما يكون

صادقاً كالحكم بعداوة

الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكماً كاذباً ومعنى التقدير انها مقدرة فيه وتعمل في الاحكام كالذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلاً الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير أما بشرطة يكون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً وما قبلها منصوبة كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال إتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى في قوله تعالى واذا لم يهتدوا

الذنب للشاة وعبرة الحشوي أولى من قول المدقق وان كان هذا الحكم كاذباً كما لا يخفى فما قال الشيخ خالد من ان الاولى في التعبير ما قال المدقق غير صحيح (قوله لكن الشيخ الرضى الخ) الظاهر انه اعترض على خصوص التوجيه بتقدير أما وعبرة العصام ظاهرة في انه اعترض عليهما قال وكل من تقدير أما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح الخ ما نقل الحشوي وظاهر ان ما بعد الفاء هنا ليس أمراً أو نهياً وكذا ما قبلها ليس منصوبة بأحدهما ولا بفهمه ودعوى ان التقدير هنا وبعد فاعلم ان مبنى الخ تكلف من غير حاجة وان كان صحيحاً كما ستأتي الاشارة اليه في كلامه ثم هذا الاشتراط لم ينازع فيه السيد وصرح به غير الرضى مثل السيوطي في حواشيه على المعنى قال العصام في شرح السكاكية ومن المباحث النافعة معرفة جواز حذف أما وهو كثير نحو وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وهذا فليذوقوه فذلك فليفرحوا وهو قياس فيما اذا كان الجزء أمراً أو نهياً ناصباً لما بعد أما وقوله تعالى واذا اعتزلتموهم وما يعبدون الا الله فأووا وقوله تعالى فاذا لم تعملوا وناب الله عليكم فاقموا بحملته ولفاء فيها احتمال آخر وهو تنزيل الظرف المقدم منزلة الشرط فلا يحتاج الى تقدير أما حكى سيويه زيد حين لقينه فانا أكرمه وقبل هذا في اذ مطرد انتهى فا قبل بعد تسليم كون كلام الرضى مضراً على مثل الشريف يمكن تقدير الامر فيما بعد الفاء هنا حتى يرتفع النزاع بينهما انتهى غير وجهه (قوله والاولى ان يقال الخ) أي الاولى من كل من التوجيهين السابقين وحاصله ان الفاء هنا زائدة لاجوابية لكونها على صورتها حيث أتى بالظرف وما بعده على طراز اداة الشرط وما بعدها للدلالة على ان ما بعد الفاء منزلة بعد منزلة ما أضيف اليه الظرف كما في قولك زيد حين لقينه فانا أكرمه فان الاكرام بعد اللقاء وكما هنا فان ما بعد الفاء ان كان لمده العلم والخبر فحقه ان يكون بعد نهيد طريق التأليف واستيفاء آله أعني حمد الله والصلاة الخ وان كان للاخبار فكذلك باعتبار الذكرك فكلمة بعد هنا أجريت مجرى ان الشرطية وما أضيفت اليه مجرى فعل الشرط

وما بعد الفاء مجري الجواب فقوله لاجراء الظرف مجرى الشرط أى اداته وهذا الاجراء وقع فى الظروف كثيرا والغرض منه أمر مضمون كما علمت فليس فيه شائبة تكلف ثم حكم الحشى بالاولوية يقتضى صحة التوجيهين السابقين ووجهه فى الثانى ما علمت من امكان تقدير فعل الامر بعد الفاء وجعل الظرف منصوبا به غير أنه تكلف يمكن تأدية الغرض بدونه وفى الاول أنه نظير ما اعتبروه فى قوله تعالى لولا أخرتني الى أجل قريب فأصدق واكن على قراءة الجزم وقوله أنه من يتقى ويصبر حيث جلوا الجزم فى الاول على تقدير سقوط الفاء وجزم أصدق وفى الثانى على تقدير شرطية من وجزم يتقى ووجه الاولوية ان التوهم اعتبار ما لم يكن كائنا بخلاف الاجراء فان الاتيان معه بالفاء لذلك الشرط التنزلى الموجود وقوله كما ذكره الشيخ الرضى الخ عبارته بعد ان ذكر ان حذف أما مشروطة بما تقدم وأما قوله تعالى واذم يهودا به فيقولون وقوله واذم يهودا به وما يبدون الا الله فأووا وقوله فاذم فاعلموا وتاب الله عليكم فاقبوا فلاجراء الظرف مجرى كلمة الشرط كما ذكر سيبويه فى نحو قولهم زيد حين لقينه فانما أكرمه انتهى وبما ذكرنا تعلم أن من الافتراء والفضول ما قبل فيه ما فيه لان الشيخ إنما ذكره فى الظرف الذى يكون بعده أمر أو نهى وقد أنكره ذلك المحقق هنا على ان الاجراء المذكور ليس بأهون من تقدير أما مع أنه يمكن الجمع بين الاجراء المذكور والتقدير بأن مجرى الظرف مجرى الشرط وبفسر أما قبله اذ كل شرط لابد له من ادائه انتهى (قوله متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الخ) حاصله ان قوله بطريق تمويض الواو الخ جواب عما يرد على خصوص التوجيه الثانى وحصل اليراد ابطال أو منع لدعوى ان الاتيان بالفاء هنا صحيح لكل من هذين الوجهين بان قضية التقدير صحة الاتيان بما اذ هو حكم مطابق للواقع بأنها ملحوظة فى لظم الكلام وجزء منه لكن كلمة الواو مألوفة من ذلك لما بينها وبين أما من المناقاة اذ هي مقتضية لربط ما بعدها بما قبلها ضرورة (٦٢) انها عاطفة وأما مقتضية للانقطاع اذ المشهور انها فى أوائل الكتب

اما من قيل الاقتضاب أو به فيقولون هذا (قوله بطريق تمويض الواو) متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين أما فصل الخطاب فلا يكون لانها فى أوائل الكتب اما من الاقتضاب أو فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله وأما على تقدير التوهم قالوا واما لعطف الجملة على الجملة بناء على أن هذه الجملة لانشاء

مدح

وليس هذا اليراد من قيل الكلام على السند الاخص فى

شئ حتى لا يحتاج الى الجواب عنه كما وهم وحاصل الجواب ان التوجيه الثانى تقدير امامع جمل الواو عوضا بعد حذفها قالوا عوض وليست عاطفة حتى تقع المناقاة كيف وانه لا يجوز الجمع بينها وبين أما الى آخر ما ذكرتم ان قلت أى مناسبة بين الواو وأما حتى تكون عوضا عنها قلت المقصود من ذلك التمويض زينة اللفظ وعدم استكراهه اذ لو لم يؤت بها كان قبيلا لأنها تخلقها فى أحكامها ومثل هذا التمويض لا يستدعى مناسبة على أنها موجودة اذ الواو فيها معنى الربط كما ان كذلك وان اختلف الربطان وأيضا الواو تأتي للاستئناف فى الجملة كما فى قوله تعالى لئين لكم وقر فى الأرحام وزائدة لتأكيد كما فى قوله تعالى وقحت أبوابها فتناسب أما اذ يؤتى بها للاقتضاب والتأكيد (قوله اما من الاقتضاب) هولعة الانقطاع يقال اقتضب الفصن انقطع واصطلاحا الانتقال عما ابتدئ به الكلام شعرا أو نثرا الى ما لا يلائمه عكس التخلص فانه الانتقال عما ابتدئ به الكلام الى ما يلائمه فهنا قد انتقل من حمد الله والثناء على رسول الله صلى الله عليه وسلم الى كلام آخر من غير رعاية الملازمة بينهما وفصل الخطاب قال ابن الاثير الذى اجمع عليه المحققون من علماء البيان فصل الخطاب هو أما بعد لان المتكلم يفتح كلامه فى كل أمر ذي بال بذكر الله تعالى وتحميده فإذا أراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق له فصل بينهما وبين ذكر الله تعالى بقوله أما بعد انتهى ومثلا كلمة هذا كما فى قوله تعالى هذا وان لاطاغين لشر ما ب وقيل فصل الخطاب تلخيص الكلام بحيث لا يشتبه على السامع ما أريد منه وقيل الحكم بالبيئة واليمين وقيل الفقه فى القضاء وكلمة من فى قوله من الاقتضاب الخ يصح ان تكون تعليلية أو تبعية وقوله كما هو المشهور مرتبط بالحكم على أنها من أحد الامرين فى أوائل الكتب ومقابله حيثئذ أنها فى جميع مواردنا لتأكيد وتفصيل المجلد وهو محجوج الى تكلفات عظيمة وقد أثبت الرضى استتمالها لمجرد التأكيد ويصح ان يكون مرتبطا بالحكم عليها بأنها من فصل الخطاب أى كما هو المشهور فى فصل الخطاب فتذكر (قوله وأما على تقدير التوهم الخ)

مقابل قوله متعلق بالتقدير وبيان لعدم ورود السؤال المتقدم بالنسبة للاحتمال الاول ووجهه ان التوهم حكم بان اما مذكورة في لفظ الكلام حكما غير مطابق للواقع وهو لا يتوقف على عدم وجود ما ينافي أما فتكون الواو على ما هي عليه من العطف حيث لا محذور منه كما ينه بقوله بناء على ان هذه الجملة الخ لا ترى انا حكمنا بوجود الجزم في المطفوف عليه في الآيتين السابقتين مع وجود ما ينافيه وهو النصب والرفع بشهادة الياء في يتي (قوله يستلزم الحمد) ظاهر بالنسبة لقولك حمدت الله أو أحمدته لا بالنسبة لقولك الحمد لله اذ هو اخبار باستحقاقه تعالى للحمد وهو وصف بجميل فيكون حمدا لاستلزامه وقوله يدل على التعظيم مبني على ان المقصود من الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم التعظيم لاطلب الرحمة (قوله واما لعطف القصة الخ) قال الشريف في حواشي الكشف العطف قد يكون بين المفردات وما في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب وقد يكون بين الجمل التي لا محل لها وقد يكون بين قصتين بان يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل أخرى مسوقة لمقصود آخر فيمتزج حينئذ التناسب بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيهما ونظير ذلك في المفردات ما قيل ان الواو المتوسطة في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ليست كالمقدمة والمتأخرة اذ هي لعطف مجموع الصفتين الآخريتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاوليين المتقابلتين ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احدي السابقتين لم يكن هناك تناسب انتهى (قوله والجامع) أي بين القصتين وقوله والظرف معمول الخ أي على تقدير (٦٣) التوهم أما على تقدير التقدير فهو

معمول لاما أو يكن المقدرة
أو لما وقع في الجزاء ان
كان من متعلقاته (قوله
ذكر بعض المحققين) هو
الحشي الكسائي وحاصله
اعتراض على الجواب الثاني
بان عدم المانع مسلم في عبارة

مدح العلم والمختصر أو على ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلاة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لمسببه والظرف معمول أقول المفهوم من السياق (قوله كما وقع في عبارة المفتاح) حيث قال وأما بعد فان خلاصة الاصلين الى آخره ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تأكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة الخ واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيها نحن فيه فلا يجوز (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس يعني ان القاعدة هنا

المفتاح اذ يصح ان تكون الواو فيها العطف الجمل على المفصل وكلمة اما مجرد التأكيد اذ ليست بموقع في أوائل الكتب حتى يلزم ان تكون من الاقتضاب أو فصل الخطاب بخلاف ما نحن فيه وكذلك اعترضه المدقق بان الاولى الاقتصار على الجواب الاول وعبارة السكاكي خطأها العلماء بان الواو ان كانت للتعميض امتنع الجمع وان كانت للعطف نافت كلمة أما مقتضية الانقطاع وأنت خير بانه يمكن تقرير جواب الحشي بما يندفع عنه الاشكالان ويفسد صحة عبارة السكاكي وحاصله ان الايراد مبني على ان الواو للعطف وكلمة اما للاقتضاب أو للفصل وكل منهما ليس بواجب فلك أن تجعل الواو للاستئناف أو زائدة فلا تاتي ماقتضية كلمة أما من الانقطاع أو تجعل كلمة اما للتفصيل ويقدر لهما عطف عليه كان يقال أما لا ابتداء بالسملة الخ فهو بيان لما يتوقف عليه التأليف وأما أن مبني على علم الشرائع الخ فهو بيان لسبب التأليف وعلى هذا يقدر ما يناسب في عبارة المفتاح ثم يؤخذ من كلام الكسائي توجيه آخر لعبارة المفتاح فتدبر (قوله يؤيده قوله خلاصة) قال مولانا خالد لا يحتاج كونه لضبط الاجمال بعد التفصيل الى هذا التأييد الموهوم خلاف المراد لولا لفظ خلاصة لانه مذكور في المفتاح بعد تفصيل الاصلين في اواخر فن البيان وفي شرح السيد قدس سره على هذا الكلام مانعه هذا ضبط اجالي لما فصله من مباحث الاصلين ومثل ذلك يسمى فذلك عند الحساب انتهى قال الحياي وأساس العقائد الخ اعلم ان قول الشارح عقائد الاسلام وقع في مقابلة قوله الاحكام الشرعية فكما ان المراد من الاحكام الشرعية جميع مسائل الفقه أعني الاحكام المقصودة للعمل سواء كانت حقة أو باطلة اذ الفقه اسم للجميع ومعنى كونها شرعية انها مأخوذة من الشرع بحسب اعتقاد الأخذين لها وان لم تكن كذلك في نفس الامر كذلك المراد من عقائد الاسلام الاحكام المقصودة للاعتقاد المنسوبة الى الاسلام أعني دين النبي عليه الصلاة والسلام صوابا كانت أو خطأ فان مسائل المعتزلة وكل من يدعوا في الاعتقاديات ومسائل المجسمة وكل من كفرناهم باباطيلهم من علم الكلام والكل عقائد

اسلامية دينية على ماقال في المواقف وشرحه فالمسائل الكلامية هي العقائد الاسلامية التي يكون البحث فيها جازيا على قانون الاسلام قال السيد والمراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل انتهى قال عبد الحكيم لعل مراده بالاخذ ان يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن الخطي مخالفا للمسائل القطعية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفا في اعتقاده والا فآخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينه وتركب الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها انتهى اذا قرر هذا فاعلم ان قولهم العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها معناه ان جميع الاحكام المفصودة للاعتقاد حقة أو باطلة يجب لاجل الاعتداد بها دينا وتكون عقائد اسلامية ان تستفاد من الشرع بمعنى انها لا تخالف القطعي منه في اعتقاد المستفيد سواء كانت مدلوله للشرع توقف عليها أو لم يتوقف أم لم تكن مدلوله له بخلاف ما اذا خالفت القطعي في اعتقاد المستفيد ككثير من مسائل الفلسفة فان البحث فيها حسبا يحكم به العقل بقدر الطاقة البشرية وان خالف القطعي من الشرع كمسئلة قدم العالم وان الواحد لا يصدر عنه الكثرة وعدم اتصاف الملك بالنزول (٦٤) والصعود وان العالم أبدى الى غير ذلك من المسائل التي يقطع بها في الفلسفة

دون الاسلام وخلاصته
كما ان مسائل الفقه
لا تكون شرعية الا بعد
أخذها من الشرع كذلك
العقائد لا تكون اسلامية
دينية الا من حيث عدم
مخالفتها للقواعد من
الشرعية وليس المراد ان
الوثوق بالعقائد موقوف

بالمعنى القوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على أحكام الجزئيات (قوله لان العقائد الخ) حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته أولا يكون كافيا كمسئلة الخسر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا لكنت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادر او عالما ومريدا ومرسلا للرسول ومصداقا لها اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة الذين هما اساسان للعقائد الاسلامية

نقل

على الاستفادة من الشرع ولولاها كانت غير موثوق بها فان هذا

يؤدي الى انسداد باب التشريع فان التصديق بحقيقة الكتاب والسنة فرع دلالة المعجزة وهي فرع التصديق بانها فصل الله الموجود القادر المريد العالم المرسل للرسول المصدق لها فلو كانت هذه المسائل غير موثوق بها وهناك احتمال ان تكون من مقتضيات الوهم كانت دلالة المعجزة كذلك فلا يحصل القطع بحقيقة الكتاب والسنة نعم استفادة هذه المسائل من الشرع نجعلها في غاية الوثوق حيث تطابق عليها العقل والنقل لأن أصل الوثوق بها من الشرع فاحتفظ هذا ولا تغتر بما يخالفه مثل قول السيد السند ان ثمرة علم الكلام اثبات العقائد على الغير لا تحصيلها وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه انتهى والمراد من الكتاب والسنة اجزأهما اذهي الاساس لا المجموع وهذا الاطلاق حقيقى عند الاصوليين كما يطلقان على المجموع ويدل على هذا لفظ القواعد بصيغة الجمع واقتصر عليهما لان الاجماع والقياس يرجعان اليهما كما أشار اليه بقوله لان العقائد يجب الخ اذ الشرع معناه الشارع وهو الله ورسوله وان كان معناه من أدلة الشرع كان مشيرا الى ان قوله الكتاب والسنة على سبيل التمثيل واساسيتهما للعقائد بالمعنى المتقدم لا يتوقف على اعتقاد حقيقتها بل على تصورهما الا ترى انك تعتقد كون قدم العالم مثلا من مسائل الفلسفة المبنية على اصولهم مع عدم اعتقادك بحقيقة الاصل وما انبني عليه وحقيقة الكتاب والسنة تتوقف على ثبوت الاعتقاد بهذه المسائل كما شرعناه والله أعلم (قوله لا الاصطلاحي الخ) سيأتى ما يستفاد منه صحة ان براد من القواعد هذا وشرح المعنى الاصطلاحي يطلب من حواشي المحشي على الشمسية (قوله ولا يتوقف اثباتها) اي اعتقاد ثبوتها على

الشرع سواء توقف الشرع على اثباتها كسئلة وجود الواجب وعلمه وفدرة أم لم يتوقف كسئلة الكلام والسمع والبصر قال في شرح المقاصد تواتر القول بان الله تعالى متكلم عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على أخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم يلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلى على قياس ما حرم في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم عن صحاح انصافه بالكلام أعنى الى العالم القادر قص وانصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال انتهى وسبائك ان شاء الله تحقيقه وقوله فان ثبوت أمثال هذه أى ثبوتها عند المتقدم أو المراد منه الاثبات وقوله يجب أن يؤخذ جميع تلك العقائد خبر ان وفيه اظهر في كل الاضمار وقد عدلت معنى الاخذ والاعتداد وقوله والا لكانت أى ان لم تؤخذ منها بان خالفت القطعى وقوله العقلية الصرفة أى التى لم يكن البحث فيها جليوا على قانون الاسلام وقوله والحال ان ثبوت الكتاب الخ أى اعتقاد حقيقتها وقوله ومرسلا للرسل ومصداقا لها أى انه تعالى قادر على بث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وكلاهما بما يكفى العقل فى ثبوتها كما صرح به حجة الاسلام وبين المسائل الكلامية بقوله من كون الواجب موجودا الخ اشارة الى أن ال فى قوله وهما يتوقفان على المسائل الكلامية عهدية قوله نقل عنه فان قلت الخ اعلم ان مقصود الخيال فى هذا المقام تحقيق ان فى الفقرة الثانية توقفا فى المدح بشهادة الفاء فى قوله قفى هذه القرينة الخ اذ هى فى الغالب لبيان ان ما بعدها نتيجة ما قبلها وحاصله الفقرة الثانية امتازت بمدح الكلام بماله اختصاص به وكل ما كان كذلك ففيه ترقى فى المدح بالنسبة الى الاولى اما الكبرى فظاهرة والصغرى قد تضمنت ثلاث نسب عدم دلالة الفقرة الاولى على ماله اختصاص بالكلام وقد بينه بقوله لشمول الاولى للكتاب والسنة وافادة الثانية ما هو وصف مدح للكلام وان ذلك الوصف خاص به وقد بينهما بقوله بخلاف الثانية ولتقدم بيان هذه المقدمة فى قوله القواعد جمع قاعدة الخ أى بالدعوى مفرقة عليه يرشدك الى هذا ما قبل عنه على قوله بخلاف الثانية لان القاعدة فى اللغة الاساس (٦٥) فيكون المعنى اساس اساس عقائد

الاسلام وهو لا يشمل

نقل عنه فان قلت أولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسا يقتضى كون الشيء اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية

غير الكلام انتهى وفيه

(٩ — حواشى العقائد أول) اشارة الى ان ما قدمه لاثبات هذه المقدمة أعنى قوله بخلاف الثانية يتضمن دليلين الاول لبيان النسبة الثانية وحاصله ان القواعد فى كلامه بالمعنى القوى فتدل الفقرة ان الكلام اساس اساس عقائد الاسلام ولا شك انه وصف كمال والثاني لبيان النسبة الثالثة وحاصله ان اساس العقائد هو الكتاب والسنة وما يرجع اليهما لا غير فلا يتناول قولنا اساس عقائد غيرهما فيكون اساس اساس عقائد الاسلام غير شامل للكتاب والسنة فتدله فيما تقدم القواعد جمع قاعدة وهى الاساس اشارة الى الدليل الاول وقوله واساس العقائد الاسلامية هو الخ بقضية الحصر اشارة الى الدليل الثانى اذا قرر هذا فاعلم ان البحث الاول معارضة للدليل الاول حاصلها ان دليلكم وان دل على ان مفاد الفقرة الثانية كون علم الكلام اساس اساس للعقائد لكن عندما قياس استثنائى يدل على عدم صحة ان يكون مفادها ذلك وانت تعلم ان مورد المعارضة أولا وبالذات ابطال الدعوى وتعلق بدليلها ثانية وبالمعرض فنظم القياس لو كان علم الكلام اساس الخ كان بعض العقائد اساسا لنفسه والثانى باطل لما فيه من الدور فيطلى ان يكون علم الكلام اساس الخ فلا يصح ان يكون مفاد الفقرة الثانية اما الملازمة فلانه يجب ان يراد من علم الكلام الذى جمل اساس للكتاب والسنة بعض المسائل الاعتقادية من كون الواجب موجودا قاهرا الخ وانما صح ان يراد منه ذلك لكون هذه العقائد منه واردة البعض من اسم الكل شائع ووجب ان يراد منه ذلك لبعض دون بعض آخر من مبادي هذه المسائل أو مباحث النظر لانه الموقوف عليه للكتاب والسنة فحصله ان هذه المسائل الاعتقادية اساس لجميع العقائد بمعنى كل واحد واحد لا المجموع اذ كل واحد واحد موقوف على الكتاب والسنة ولا شك ان من جميع العقائد تلك العقائد التى جمعت اساسا لان العقائد الموقوفة أيضا من الكلام وهوامس للمسائل فتكون العقائد بمعنى المسائل الاعتقادية لا بمعنى الاعتقادات أعنى التصديقات بهذه المسائل حتى لا يلزم الدور اذ لا محذور فى توقف الاعتقاد بالشيء على نفس ذلك الشيء قول الباحث العقائد من الكلام معناه العقائد التى جمعت اساسا بعض الكلام فصح ان يراد من الكلام والعقائد الموقوفة من الكلام فتكون بمعنى المسائل الاعتقادية

لأبني الاعتقاد وأنت بهذا قد أنكشفت لك أن لقوله العقائد من الكلام حاجة أي حاجة في بيان الملازمة خلافاً لما توهمه المحثي (قوله وثانياً أن الكلام أساس الخ) معارضة للدليل الثاني حاصلها أن دليلكم وإن دل على عدم شمول الفقرة الثانية للكتاب والسنة لكن عندنا قياس من قبيل المساواة يدل على شمولها لهما ونظمه الكتاب والسنة أساس علم الكلام وعلم الكلام أساس العقائد وهذا مستلزم بالذات من غير توقف على صدق مقدمة أجنبية وبدون حاجة إلى تكرار الحد الوسط الكتاب والسنة أساس أساس العقائد فتكون الفقرة الثانية مثل الأولى بيان الصغرى الكتاب أساس العقائد والعقائد من الكلام ينتج من قبيل المساواة على النحو المتقدم الكتاب أساس ماهون من الكلام ثم من قول الشكل الأول وأساس ماهون من الكلام أساس الكلام فالكتاب أساس الكلام أو يقال من الشكل الأول الكتاب أساس العقائد وكل ماهو أساس للعقائد أساس للكلام ضرورة أن العقائد من الكلام ينتج المطلوب وبيان الكبرى الكلام أساس الكتاب والسنة وهما أساس العقائد ينتج من قبيل المساواة بناء على صدق المقدمة الأجنبية أعني أن أساس الأساس أساس الكلام أساس العقائد فقوله الكلام أساس العقائد إشارة إلى الكبرى وقوله لأن أساس الأساس الخ بيان لصدق المقدمة الموقوف عليه دليلها وقوله والكتاب أساس الخ إشارة إلى الصغرى وقوله لأن الأساس من الكلام يصح أن يكون إشارة لكبرى الدليل الأول في بيان الصغرى فيكون قوله فأساسها أساسه إشارة لكبرى الدليل الثاني المنضمة إلى نتيجة لدليل الأول صغرى ويصح أن يكون بياناً لقوله فأساسها أساسه إذا جعل كبرى للشكل الأول المحذوف صفراً على ما تقدم توضيحه وقوله فالكتاب أساس الخ بيان لنتيجة القياس وقوله فالقرينة الثانية الخ إشارة لمقصود المعارضة وقد أنكشفت لك من هذا أن قياس المساواة مثل قولك أساوب وب مساو لج أن اعتبر بالنسبة لقولك أساوب لا يكون منتجاً لذاته بل يتوقف على صدق المقدمة الأجنبية (٦٦) كما في المساواة والمزومية والمظروفية وإن لم تصدق لا ينتج كما في النصفية

والنصفية والمباينة والعداوة	وثانياً أن الكلام أساس العقائد لأن أساس الأساس أساس والكتاب أساس علم الكلام لأن العقائد من الكلام فأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الأولى قلت أولاً الحصر المذكور ممنوع وإن سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب
-----------------------------	--

لذاته في جميع مواده صدقت المقدمة أم لا كما في قولك أنصف ب وب نصف ج فانه يستلزم لذاته أنصف نصف ج وقول أعدو لب وب عدو لج ينتج أعدو ج وإن اختلفت عداوتها وهو بهذا الاعتبار يكون قياساً حقيقياً مندرجاً في تعريفه ولا يتوقف الاتج بالذات على تكرار الحد الوسط قال المحقق الرازي في شرح المطالع سبق إلى أوهامهم أن الاستلزام بالذات إنما يكون إذا تكرر الوسط ولا يبرهان لهم دال على ذلك ولا في تعريف القياس ما يضر به على أنهم إذا أوجبوا تكرار الوسط في الاستلزام بالذات فامقاتهم في مقدمتي قياس المساواة بالنسبة إلى قولنا أساوب مساوي ج إن زعموا استلزامهما إياه بواسطة قد أنكروا بديهة العقل ومع ذلك يطالبون بواسطة تكرار الوسط وإن أعرفوا بأن ذلك الاستلزام بالذات قد ناقضوا قولهم كل قياس اقتراني فهو مركب من مقدمتين مشتركين في حد إذ قياس المساواة على هذا التقدير من قبيل القياس الاقتراني انتهى يعض تصرف ولكون اتج قياس المساواة بالاعتبار الثاني بديها لم يتعرض الجالي لبيان مخالفته بالاعتبار الأول يتوقف على صدق المقدمة فلذا ذكرها قلت أولاً الحصر الخ جوابان عن المعارضة الأولى حاصل الأول منع الملازمة في شرطيتها بمنع بعض ما أثبتت عليه أعني دعوي أن الكتاب لا يتوقف الأعلى تلك المسائل الاعتقادية ذكر بعضهم أن في هذا المنع احتمالين أحدهما أن يقال لأن الحصر لجواز أن يكون لغيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الظاهر من عبارته إلا أن الدور حيثئذ على حياله لبقائه في توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والآخر أن يقال لأن الحصر لجواز أن يكون توقف الكتاب منحصراً في غير العقائد من المسائل كباحث النظر والدليل مثلاً حيثئذ يندفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لا يخفى انتهى وقرره المحثي بما ينطبق على ظاهره مع اندفاع الدور وحاصله أن الكتاب وإن كان يتوقف على غير المسائل الاعتقادية كما يتوقف عليها لكننا نريد من الكلام غير المسائل من مبادئها أو مباحث النظر فلا دور فيما يكون مفاداً لفقرة الثانية وإن تحقق بالنسبة لتوقف الكتاب على المسائل ومثل هذا الجواب أن تمنع الملازمة بمنع أن العقائد المتوقفة

على الكتاب من الكلام حتى تكون بمعنى المسائل لم يجوز ان تكون بمعنى الاعتقادات فيكون حاصله توقف الاعتقادات على ذات المسائل للمعتدة كذا قيل وأنت خير بان الحياي لم يتعرض لهذا لعدم تمامه اذ الكتاب والسنة موقوفان على المسائل الاعتقادية من حيث تعلق الاعتقاد بها لامن حيث ذاتها فلو توقفت الاعتقادات عليهما لزم الدور ما لم يلاحظ المغايرة من حيث الاعتداد وعدمه وحينئذ يرجع الى الجواب الثاني وحاصله ان أردتم بقولكم لو كان علم الكلام أساساً أساس الخ أنه يلزم أن يكون الشيء أساساً لنفسه من جهة واحدة فاللازمة ممنوعة وما ذكرتم في يانها غير تام التقریب كما لا يخفى فيجوز أن تكون العقائد من حيث ذاتها أساساً لها من حيث اعتدادها وان أردتم مطلقاً منعاً بطلان التالى قولكم يلزم الدور قلنا انما يكون عند اتحاد جهة التوقف فهذا الجواب دائر بين منع استلزام دليل الملازمة ايها ومنع بطلان التالى وما قيل ان هذا الجواب منع لاصل الملازمة والجواب السابق منع لدليها ولذا قدمه فقيه ان التسليم المذكور يأتى عن هذا التوجيه اذ بعد تسليم دليل الملازمة كيف يصح منعها والمنع انما هو طلب الدليل لا يقال قولكم العقائد من حيث اعتدادها موقوفة عليها من حيث ذاتها لا يفيد فان الكتاب والسنة لا يصح توقفهما على العقائد الغير المعتد بها حاشا وكلا فوجب توقفهما على المعتد بها ولزم المحذور لانا نقول قد علمت فيما تلونا عليك صدر المبحث ان ليس المراد من الاعتداد الوثوق بل عدم مخالفة العقائد للقواطع وان الاعتداد بهذا المعنى لا يتوقف على التصديق بحقيقة الكتاب والسنة فعلى تقدير أن يكون الموقوف عليه المسائل المعتد بها لا محذور اذ يستفاد الاعتداد بالمسائل من ذات الكتاب والسنة قبل التصديق بحقيقتها ثم يستفاد التصديق بحقيقتها من تلك المسائل المعتد بها تأمل (قوله وثانياً ان المتبادر الخ) جملة الخشى فيما سيأتى منعا لكبرى المعارضة أعنى قولنا الكلام أساس العقائد اذ أساسيته لها بواسطة أساسيته للكتاب فلا يكون الكلام أساساً للعقائد اذ المتبادر من أساس الشيء ما يكون أساساً له بلا واسطة وفيه ان المدعى كون الكلام أساساً للعقائد (٦٧) فى نفس الامر بناء على الدليل

السابق فلا وجه لمنع الاسمية فى نفس الامر

التوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً ان المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وان سلم فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله

مستندا بعدم التبادر وأيضاً لوجه اختصاص المنع حينئذ بالكبرى اذ أساسية الكتاب للكلام انما هو بواسطة أساسيته للعقائد على ما ينطق به دليل الصغرى لا يقال يمنع من ارجاع هذا المنع للصغرى اتحاده حينئذ بالمنع المذكور عقيب أعنى قوله وان سلم فأساس الفن الخ كما لا يخفى لانا نقول مورد المنعين حينئذ وان كان واحداً وهو الصغرى في بادية الامر وكبرى دليلها في التحقيق الا أن مستند الاول عدم تبادر الأساس بواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني ان أساس الفن فى نفس الامر ما يكون أساساً لجميعه لا بعضه وجهه بعضهم منعا للصغرى على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتداد وتوجيهه لانسلم ان الكتاب أساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات وفيه ان المدعى أيضاً الاسمية فى نفس الامر فلا وجه لمنعها بسند عدم التبادر وأنه خلاف المتبادر اذ الذات حينئذ مقابل الاعتداد المعبر فيها للمؤسس فتكون الذات قيداً للمؤسس وقد جعلت قيداً للأساس فالوجه جعل هذا المنع متوجها الى تقرب دليل المعارضة أى لاسلم ان دليلكم يستلزم شمول الفقرة الثانية للكتاب اذ المتبادر من الاسمين فى الفقرة التالية ما يكون أساساً بلا واسطة وكون الكتاب أساساً أساس العقائد انما هو بواسطة أعنى ان فى نسبة كل من الاسمين الى مانسب اليه واسطة (قوله وان سلم فأساس الفن الخ) منع للصغرى المعارضة بمنع كبرى دليلها أى سلمنا ان المتبادر لا يمنع تقرب الدليل لكن قواكم الكتاب أساس الخ ممنوع لانه مبني على ان أساس العقائد أساس الكلام وأن أساس ما هو من الكلام أساس له على اختلاف التوجيهين وهذا فى حيز المنع اذ أساس الفن ما يتوقف الى آخر ما اوضحه الخشى واعتضه بعض الافاضل بان الأساس بمعنى المبني والموقوف عليه ولا شك ان المبني والموقوف عليه للجزء مبنى للكل وأجاب عنه بعضهم بأن فى الكل أمرين الهيئة الاجتماعية وهي التي يتوقف عروضها للاحاد على الجزء فلا معنى لتوقف الكل على الجزء الا توقف تلك الهيئة والامر الثاني الاحاد مع قطع النظر عن الهيئة وهي لا تتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض الاحاد فيتوقف الشيء على نفسه فالتعريف مبنى على اعتبار الكلام اسماً

لمروض الهيئة مع قطع النظر عنها فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أساساً له ولما كان الظاهر اعتبار الهيئة في معنى الكلام سلمه وانتقل إلى منع آخر انتهى وفيه أن الهيئة الاجتماعية ليست من الأمور الموجودة حتى يتوقف عروضها للاحاد على الجزء بل من الأمور الاعتبارية كما صرح به غير واحد والوقوف على الجزء هو المجموع بمعنى جميع الاحاد بحيث لا يشذ عنها شيء. بل لوحظت الاحاد بأسرها دفعة من غير اعتبار الهيئة ولا شبهة في توقفه على الجزء. ألا ترى الاعداد مثل العشرة متوقفة على جزئها مثل الثلاثة وقد صرحوا بأنها اسم للوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعية والآحاد التي يجمع توقفاً على الجزء لما ذكره هي الملحوظة واحداً واحداً ويبر عنها بالكل الافرادى قد اشبه عليه أحد الاعتبارين بالآخر قال المحقق النجاشي في رسالة اثبات الواجب الآحاد قد تلاحظ واحداً واحداً وقد تلاحظ بأسرها دفعة والاول أن كان بملاحظات متعددة بحسب عدة الآحاد فهو العلم التفصيلي بها وإن كان بملاحظة واحدة بأمر اجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادى والثاني هو معنى الكل المجموعى ولا حاجة في ذلك إلى اعتبار الهيئة الاجتماعية فانهم ذلك انتهى فالتسليم الاعتراض ويقال لهذا سلمه الخيالي وانتقل إلى منع آخر (قوله وإن سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد الخ) قرره المحقق بما حاصله أن المقدمتين بعد تسليمهما لا يستلزمان كون الكتاب أساساً أساس العقائد إذ لا يقال للشيء أساس الأساس الا حيث أنحدت جهة الأساسية والكتاب أساساً للكلام من حيث اعداد الكلام ضرورة أنه إنما كان أساساً له من حيث أساسيته للعقائد وهي باعتبار الاعداد والكلام (٦٨) أساس العقائد من حيث ذاته ضرورة أنه إنما كان أساساً لها من حيث أساسية

ذات العقائد للكتاب الذى	وإن سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب إنما هو أساس العقائد من حيث الاعداد
هو أساس العقائد فيكون	فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل انتهى فما ذكره أولاً باطل للتوجه المذكور
ذات الكلام أساساً	لكونه أساس الأساس بأنه يستلزم أساسية الشيء لنفسه لأن جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف
للكتاب فيكون من حيث	على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد أن يراد بالمسائل التي جمتموها أساساً
ذاته أساساً للعقائد فلم يكن	له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم أن يكون بعض العقائد أساساً لجميعها ومن جعلها ذلك البعض فيلزم
الكتاب أساساً لاساس	أساسية الشيء نفسه ولا يخفى أن قوله العقائد من الكلام مما لا يحتاج إليه اللهم الا أن يقال المقصود
العقائد أعني الكلام من	منه الإشارة إلى أنه كما يلزم أساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم أساسية الكلام لنفسه وذلك لأن
حيث هو أى أساس العقائد	العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب أساس الكلام والكلام أساساً له فيكون الكلام أساساً

أساساً لها إذا كان أساساً للكلام من حيث اعداده والكلام إنما كان نفسه أساساً للعقائد من حيث ذاته وهذا بخلاف جعل الكلام أساساً أساس العقائد فإنه باعتبار ذاته أساساً للكتاب وهو باعتبار ذاته أساساً للعقائد فكان أساساً لاساس العقائد من حيث هو أساساً لها فقله فاساس الكتاب هو ذات العقائد أي فيكون ذات الكلام أساساً للكتاب فيكون باعتبار ذاته أساساً للعقائد وقوله والكتاب إنما هو الخ أي فيكون الكتاب أساساً للكلام من حيث اعداده واعتراضه المحقق بما حاصله أن اتحاد جهة الأساسية لا يحتاج إليه في الحكم بكون الشيء أساساً الأساس إذا مداركون الشيء أساساً لا خرافه موقوف عليه له من أي جهة كانت سواء باعتبار ذاته أو صفته فيكون في كون الكتاب أساساً للكلام أن يكون الكلام متوقفاً عليه باعتبار صفته كما أنه يكفي في كون الكلام أساساً للعقائد أن تكون متوقفة عليه باعتبار ذاته وهذا كما في قولك زيد عدو بكر أو مباين مباينه فانه صحيح وإن اختلفت جهة العداوة والمباينة وأسبيلهما نعم لا بد من اتحاد الجهة في الانتقال من الحكم بكون الشيء أساساً الأساس إلى الحكم بكون الاول اساس الآخر إذ لو قلنا زيد اساس لمعرو من حيث علمه وعمره من حيث ذاته اساس لبكر لا يلزم منه أن يكون زيد اساساً لبكر بوجه من الوجوه وهذا مع وضوحه حاول بعضهم دفعه بما حاصله أن الكتاب حيث كان أساساً للكلام من حيث اعداده والكلام من حيث ذاته أساساً للعقائد مخاض القياس من الشكل الاول الكتاب اساس اعداد الكلام وذات الكلام اساس العقائد فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون الكتاب أساساً لاساسها لأن الكلام من حيث ذاته أساساً للعقائد والكتاب لا يكون أساساً للكلام باعتبار قيد الكلام

بهذه الحجة أعني حيثية ذاته بل من حيث اعتداده فحاصل قوله فلا يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساس ان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بقيد غير ماقيده في الأخرى فاندفع البحث انتهى وانت خير بان هذا القياس ليس من الشكل الاول في شيء بل من قياس المساواة فاذا أخذ بالنسبة الى قولنا الكتاب أساس أساس العقائد كما هو المقصود كان متجالة بداهة ولو قيد الكلام في المقدمتين بالف قيد وقد علمت مما قلناه عن القطب ان اشتراط تكرار الحد الوسيط في الانتاج بالذات مما قام الدليل على بطلانه واذا أخذ بالقياس الى قولنا الكتاب أساس العقائد لم ينتج لانه من حيث عدم تكرار الحد الوسيط بل من جهة عدم صدق المقدمة التي يتوقف عليها الانتاج حينئذ اعني ان أساس الأساس أساس الا ترى الى قولك زيد مبين لعمرو من حيث صفته وعمرو من حيث ذاته مبين ل بكر فانه ينتج بالذات زيد مبين مبين بكر وان اختلفت جهة المبينة فكذلك قولك الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداده والكلام من حيث ذاته أساس العقائد يستلزم الكتاب أساس أساس العقائد ولا انتاج اذا أخذ بالقياس الى زيد مبين ل بكر لان مبين المبين لشيء لا يلزم ان يكون مبينا لذلك الشيء وبالنسبة الى قولك الكتاب أساسها العقائد لان أساس الأساس لشيء لا يلزم ان يكون أساسا لذلك الشيء واذا أردت بعد هذا الصواب في تقرير كلام الخيال فاعلم ان ليس غرضه من المنع الاخير منع التقريب اذ هذا حاصل المنع الاول كما أوضحناه بل المقصود منع المقدمة الاخرى وهي الكبرى أعني قولنا الكلام أساس العقائد وحاصله ان دليل هذه المقدمة من قبيل المساواة الموقوف اتاجه على صدق قولنا أساس الأساس أساس لكن هذه المقدمة ليست واجبة الصدق لتخلفها في بعض المواد الا ترى الى هذه المادة التي معنا قول الكتاب أساس الكلام والكلام أساس (٦٩) العقائد ولا يستلزم الكتاب أساس

العقائد فان الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداده والكتاب من حيث ذاته أساس العقائد فلا يكون الكتاب أساسا للكلام	لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام أساس العقائد لانه أساس الكتاب الذي هو أساس العقائد وأساس الأساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية في اشتغالها الكتاب والسنة كالاولى فلا قيد الترقى في المدح وأجاب أولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على
---	---

من الجهة التي كان الكلام باعتبارها أساسا للعقائد حتى يلزم ان يكون الكتاب أساسا للعقائد ولما كانت الصغرى غير مبنية على هذه المقدمة كما علمت لم يتعرض لهذا المنع فيها فاحتفظ بهذا مما غاب عن الناظرين وحق لنا القول باننا اطينا الكلام ليتضح المرام وثلاث تستر الشمس خلف الغمام والله أعلم قوله ابطال للتوجيه الخ هذا باعتبار المقصود من المعارضة بالعرض وليس مراده ان البحث الاول من قبيل النقض الاجمالي فانه خلاف المتبادر ازمورد النقض الدليل وعبرة البحث ظاهرة في التوجه للدعوى وقوله بانه مستلزم أى كون الكلام أساس الخ وقوله جميع العقائد أى المطلقة بذات الله ورسوله لاجمع المسائل الكلامية اذ الجواب الآتي يمنع الحصر لا يدفع الاعتراض حينئذ وقوله على ما ذكرتم أى حيث قلتم وأساس العقائد الاسلامية الكتاب الخ اذ لانه للاستغراق وقوله تلك المسائل الاشارة لخصوص المسائل التي تتوقف عليها الكتاب وهي بعض جميع العقائد ولذا قال فيلزم الخ وبيان الزوم ان يقال هذه المسائل أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله فيلزم اساسية الشيء لنفسه أى بجمل نتيجة هذا القياس صغرى لفولك وأساس جميع العقائد أساس هذه المسائل اذ المراد من الجميع كل واحدة واحدة وقوله ولا يخفى علمت ما فيه وقوله اللهم الخ اشارة الى ضفه اذ الفرق بين الاعتبارين انما هو في العبارة اذ لم يلزم ان يكون الكلام من حيث مجموعه أساسا لنفسه كذلك بل من حيث بعضه وهو لا يكون محذورا الا حيث يتحد البعض فرجع الى اعتبار اساسية العقائد لنفسها وقوله وذلك لان العقائد من الكلام الخ لا يخفى عليك تقرير هذه العبارة بعد ملاحظة ما قررنا في نظيرها السابق ولقد ارتبك هنا بعض الناظرين فاني بما ينبغي الالتفات اليه (قوله منع لافادة القرينة الخ) لعله يريد من المنع مطلق الحدس اذ هو بعض معانيه ويكون هذا بيانا لمقصود المعارضة الثانية فتأمل (قوله في اشتغالها الكتاب) قال الشيخ خالد الاولى في شمولها من شملهم الامر شملا وشمولا عنهم من حد علمهم وانما الاشكال لا يمتدى بنفسه بل بالباء أو علمه معناه

النتيجة على الاول والاحاطة على الثاني وقوله مبادي تلك المسائل أعني مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والتحقيق
انها من علم الكلام لا من مباديه وكذا مباحث النظر فقوله مبادي تلك المسائل أي المبادي منها وقوله أو مباحث النظر أو
مألفة خلو وقوله فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه بل اللازم كون مبادي المسائل الاعتقادية أو مباحث النظر أساساً لجميع العقائد
ولا محذور فيه فيقال في اثبات الكلام المراد به المبادي أو مباحث النظر أساس الكتاب والكتاب أساس جميع العقائد وقوله
تحكم بل ترجيح للادنى في التوقف (٧٠) عليه على الاقوى في ذلك وقوله يستلزم ان يكون المنطق الخ وهذا

وان أمكن التزامه في ذاته
لكن لا يناسب التزامه
هنا اذ غرض المانع تحقيق
ان في الفقرة الثانية رقياً
في المدح بدلائلها على ماله
اختصاص بالمدح (قوله)
على ان في توقف الخ
هذا مع كونه كلاماً على
السند الاخص غير تام اذ
من مباحث النظر كونه واجباً
وانه بغير العلم ولولا التصديق
بهذين لما حصل التصديق
بالمسائل التي يتوقف عليها
الكتاب لم هو لا يتوقف
على جميع مباحث النظر اذ
من مباحثه ان العلم بوجه
دلالة الدليل عين العلم
بالمطلوب أولاً وان النظر
الفاسد لا يولد الجهل وان
ترتب العلم عليه عقلي أو
غيره (قوله) ولا استحالة
فيه قبل لا يخفى ان الكلام
ليس في الحالالية وعدمها بل
في الفائدة ومعلوم انه
لا فائدة في الحكم بان صفة

مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر أيضاً فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل أو
مباحث النظر أيضاً فلا يلزم أساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكاررة
لان ثبوت الكتاب والسنة إنما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته وكلامه على
ما سيجي * وأما على مباديها فأنما هو بالواسطة فجعل الكلام أساس الأساس باعتبار مباديها دون نفسها
تحكم وكذا جعله أساساً باعتبار مباحث النظر يستلزم أن يكون المنطق وأصول الفقه أساساً أساس
العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على أن في توقف الكتاب على مباحث النظر نظراً (قال وان
سلم الخ) أي ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد
يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث
الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لان سلم
ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب بأعجازه بسبب بلاغته
الظاهرة لأهل البلاغة انتهى أقول توجيه المتع بهذا الطريق بضر الموجه لانه حينئذ لا يتوقف
الكتاب على المسائل الكلامية اصلاً فلا يكون أساس أساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة
أنما يدل على انه خارج عن طوق البشر * وأما كونه من الله فوقوف على ثبوت انه موجود قادر
مريد متكلم وسيجيء تفصيل هذا وأجاب ثانياً عن الاعتراض الثاني بجمع المقدمة الاولى أعني
قوله الكلام أساس العقائد بسند أن المتبادر من الأساس ما يكون أساساً بالذات والكلام ليس
أساس العقائد بالذات بل بالواسطة وجمع المقدمة الثانية أعني قوله والكتاب أساس الكلام بسندان
أساس الفن ما يتوقف عليه كله لاجب مسائله والا لزم أن يكون المنطق أساس الكلام بل علوم
العرية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام أساس قسمة لتوقف بعض مسائله على بعض آخر
منه ولئن سلمنا كلنا المقدمتين فأساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب أنما هو أساس العقائد من
حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب أساساً لأساس العقائد من حيث هو أساس وفيه ان معنى الأساسية
هو التوقف من أي جهة كانت باعتبار قيد الحيثية ليس بواجب في كونه أساس الأساس ولعله أراد
هذا بقوله فليأمل (قوله) ففي هذه القرينة رقى في المدح الخ) ترجيح على ما سبق يعني اذا كان
المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه رقى في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرائع
والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما أيضاً مبني الاحكام الشرعية العملية

الشيء يتوقف على ذلك الشيء انتهى وأنت خير بان المقصود الاستدحان بان الكلام أساس
الكتاب والسنة لا انه أساس العقائد فتدبر (قوله) قال الفاضل المحشي) هو كمال الدين وقوله الموجه أي موجه كون الكلام
أساس أساس العقائد من غير لزوم كون الشيء أساساً لنفسه (قوله) والا لزم ان يكون المنطق الخ) لا يخفى انه لا بعد في التزام
هذه اللوازم جميعاً اذ لا محذور في شيء منها وقوله لانه يتوقف بعض مسائله على أي العلوم العرية والمراد من هذا البعض
المسائل التي يتوقف تحصيلها على استنباطها من الكتاب والسنة

(قوله بل كونها مبني لها أولا وبالذات) لفظ مبني خبر الكون من حيث كونه ناقصا ولفظ أولا وبالذات بتقدير حاصل خبر الكون أيضا من حيث الابتدائية وقوله بخلاف الثانية حال من المستتر في شاملة (قوله وكون الكلام أساسا الخ) لا يقال فحينئذ تدل الفقرة الاولى على ان الكلام مبني للكتاب والسنة فلا تتنازع الثانية بالدلالة على ماله اختصاص بالممدوح لانا قول كونه مبني لهما واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصوداً من حاق اللفظ فيهما كما في الثانية (قوله قال الفاضل المدقق الخ) معارضة تقديرية لدليل شمول الاولى للكتاب والسنة الذي جعلل بيانا للنسبة الاولى من النسب الثلاث التي تضمنها صغرى دليل دعوى الترتي كما تقدم وحاصلها ان الفقرة الاولى ليست شاملة لهما ضرورة اشتغال الكلام على ضمير الفصل الدال على قصر المسند اليه على المسند فيكون مبني علم الشرائع مختصا بعلم التوحيد وهذا الحصر وان لم يكن تحقيقا فهو ادعائي لفرض تعظيم شأن علم الكلام ببيان ما يكون باعثا على التأليف وحيث ان الفقرة الاولى لا تشمل غير الكلام فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور وانما قال بالوجه المذكور لامكان بيان الترتي بوجه آخر مثل ان الاولى أفادت ان الكلام مبني الاحكام الفقهية والثانية انه مبني الاعتقادات التي هي اصولها وأجاب المحشي عن المعارضة بما حاصله لا نسلم ان الضمير ضمير فصل لم لا يجوز ان يكون ضميراً منفصلاً مبتداً خبره ما بعده سلمنا لكن لا نسلم دلالة ضمير الفصل على الحصر بل على قوة الاستناد سلمنا لكن لا نسلم دلالاته على حصر المسند اليه بل العكس ولئن سلمنا دلالاته على حصر المسند اليه في المسند بمحوة مقام المدح بما يكون باعثاً على التأليف لا نسلم دلالاته على حصر (٧١) مبني علم الشرائع في علم

التوحيد لتوقفه على ملاحظة قوله هو علم خبراً عن كل واحد من المذكور قبله وهو آتما يجب لو تقدم على المطلق وحيث تأخر فلم لا يجوز ان يكون باعتبار مجموع ما قبله ولا بشكل عليه

بل كونها مبني لها أولا وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام أساسا لها باعتبار توقفها عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما أساس أساس عقائد الاسلام قال الفاضل المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى تختص بعلم التوحيد والصفات غير متاولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يريد لو قدم الاخبار على المطلق فيكون القصر بالنسبة الى كل من الترتين وأما لو كان المطلق مقدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع الترتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع مافي الترتين (قوله ويمكن أن يقال الخ) يعني

افراد الضمير لانه باعتبار المذكور فيدل على ان مبني علم الشرائع وأساس أساس العقائد مجموعها خاص بعلم التوحيد وهو قصر حقيقي لا ادعائي ولا ينافي ان مبني علم الشرائع يتناول الكتاب هذا ما ذكره ولك أن تقول سلمنا ارتباط الضمير بكل مما قبله لكن لا نسلم دلالاته على عدم شمول الفقرة الاولى للكتاب والسنة اذ المدعى شمولها بايها في نفس الامر اذ علم الشرائع كما يبنى على التوحيد يبنى عليهما والحصر المستفاد حيث انه ادعائي آتما يقضى بعدم الشمول بحسب الادعاء فتقولكم فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور ان كان معناه لا يناسب تلك الملاحظة من مدعي الحصر أعني الشارح سلمناه ولا ندعيه وان كان معناه لا تناسب من غير مدعي الحصر فمنوع (قال الحياي ويمكن أن يقال الخ) فيه اشارة الى ضعفه اذ هو مبني على خلاف مختار الشارح من ان مباحث النظر والدليل من المبادي وليست جزءاً من علم الكلام كما صرح به في شرح المقاصد وفيه فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادي تقتصر الى البيان وتثبت بالبرهان لان مبادي العلم آتما تيقن في علم أعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام بل الشكل جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه فبإدائه لا تكون الاينة بنفسها قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علماً أعلى ولا ان يكون علماً شرعياً للاطابق على ان علم الاصول يستمد من الحرية ويبين فيها بعض مبادئه وذكر الشيخ ان مبادي العلم ان لم تكن اينة بنفسها ينت في علم أعلى كقولنا الجسم مؤلف من المهيولى والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى أو في علم أدنى كاستماع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادي الاهي لاثبات المهيولى والصورة انتهى وواقعه السيد في شرح المختصر قال والحق ان

أثبت مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المتعمقة أو يتقوى بها فهمي يحتاج اليها لتلك العلوم وليست جزء منها بل هي علم على حياها وأما سميت مبادئ كلامية لتكون علم الكلام رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها فانتسبت اليه هذه القاعدة المحتاج اليها وقيل مبادئ كلامية وقيل عنه في حواشي ذلك الشرح لا يقال فلي هذا يلزم ان يكون المطلق أعلى من الكلام والالهى لانه يبين مبادئ كثيرة لها لا يبين مثلها في الادنى كما لا يخفى لانا نقول لانيين مباديها أصلا بل تين ما يعرض مباديها التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثله يستحق ان يسمى وسيلة وآلة انتهى وفي كلام حجة الاسلام ليست مباحث الحد والبرهان من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا تامة له بعلومه أصلا وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه انتهى وذهب المضد وجمهور المتأخرين الى انها جزء من علم الكلام وواقعهم السبيل في شرح المواقف حيث قال ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يفرع عنها من مباحث التوبة والمعاد علماً يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلا فآخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صدرها وجمعوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فله علماء مستغنياً في نفسه عما عداه ليس له مبادئ في علم آخر بل مبادئه اما يئنه بنفسها مستغنية عن البيان بالكيفية أو مئينه فيه فتلك المبادئ مسائل له من هذه الحنية ومبادئ مسائل آخر منه لا تتوقف تلك المبادئ عليها لتلا يلزم الدور وما قررناه تين أن أحوال المدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ونجوز ان تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مئينه في علم غير شرعى ونحتاج بذلك اليه عما لا يجترى عليه الا فلا في أو متفلسف يلحق (٧٢) من فضلات الفلاسفة وتشييه ذلك باحتياج أصول الفقه الى العربية بما

لا يفوه به يحصل انتهى ان المراد بالقواعد

الأدلة

وهو تشنيع على السعد وحاصله ان علمه الشرع أرادوا

ان يكون لهم علم شرعى يكون أعلى العلوم الشرعية ورئيسها وكلياً بالنسبة اليها بحيث يتكفل باثبات العقائد الدينية على الوجه الحق وتكون بقية العلوم الشرعية متفرعة عليه وجزئية بالقياس اليه فوضوا علم الكلام وجمعوا موضوعه العلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية نطقاً قرياً أو مبداً وقسموا العلوم الى الموجود والمدوم والموجود الى قديم وحادث والحادث الى جوهر وعرض والمرض الى ما تشترط فيه الحياة كالعلم والصدرة والكلام والى ما يستغنى عنها كاللون والطعم والجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ثم بحثوا عن هذه المعلومات بما هو عقيدة دينية أو وسيلة اليها حتى انتهى بهم تصرف العقل فمزولوا أنفسهم ونطقوا عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد دلالة العقل على صدقه ما يقوله في الله واليوم الآخر بما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى باستحاله ككون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة والمعاصي سبباً للشقاوة فيها فالتكلم بيئديه نظره في أعم الاشياء أولاً وهو المعلوم ثم يزل بالتدرج الى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادئ باثر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فالمرسر قد أخذ من جملة ما نظره فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فنظر في تفسيره والحديث واحداً خاصاً وهو السنة فنظر في طرق نبوتها والفقيه واحداً خاصاً وهو فصل المكلف فنظر في طبعته الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة والاصول واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فنظر في وجه دلاله على الاحكام ولا يجاوز نظره قول الرسول عليه السلام وقوله فان الكتاب انما يتسعه من قوله والاجماع ثبت بقوله وقوله انما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام فكان الكلام هو المتكفل باثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فكان كلياً وهي جزئية بالاضافة اليه وكان أعلى منها اذ منه النزول الى هذه الجزئيات ولم يرضوا ان يكونوا في علمهم هذا محتاجين الى علم آخر أصلا وان رضوا به في بعض علومهم كالاصول بالقياس الى العربية والفقه في فسة التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب وان لم يكن من أوضاعهم فجمعوا من هذا العلم مباحث النظر والدليل من حيث المادة والصورة حسبما يقتضيه عموم موضوعه

وشمول حيثية هذا الموضوع ولم يكونوا في بحثهم عن النظر والدليل مالة على الفلاسفة في علمهم المسمى بالمنطق فان لهم مسائل كثيرة تختلف المسائل المنطقية وكذا اصطلاحاتهم في تلك المباحث تختلف كثيراً من اصطلاحات المناطقة قال الفزالي في كتب التهافت المنطق ليس مخصوصاً بالفلاسفة وإنما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارة الى المنطق نهويلا وقد لسميه كتاب الجدول وقد لسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكلمين والمستنصف اسم المنطق ظن انه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال نرى ان فرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردنا ببارات المتطيقين ونصبا في قوالهم وقتنى آثارهم لفظاً لفظاً وتناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعنى بباراتهم في المنطق انتهى فتجوز السعد تجوزاً وقوعياً ان تكون مبادي أعلى العلوم أعنى مباحث النظر والدليل مينة في علم غير شرعي وهو للمنطق هو كما قال السيد اذ مباحث النظر والدليل على ما علمت غير المنطق واشتراكها معه في البعض لا يستلزم اتحادها كما صرح به عبد الحكيم على المواقف فلا يصح ان تكون مينة في علم المنطق وليس هناك علم آخر تين فيه وحيث ينشأ في علم الكلام اذ ليس مينة في ذاتها فهي من مسائله وتشبيها بما يحتاج اليه الاصول من مباحث العربية غير مهيح اذ هذه المبادي لها علم يصح ان يحال عليه وبقرير كلام السيد بهذا يدفع عنه ما أورده الحشى في حواشيه عليه وينجلي لك وجه قول الخيالى على ما هو المختار بالنسبة الى مباحث النظر والدليل باعتبار الصورة ووجهه بالنسبة الى مادتهما ما علمت من ان موضوع الكلام المعلوم وقد بحث في هذا العلم عن جميع أقسامه ومادة النظر والدليل لا تخرج عنها وهذا هو المختار وقيل موضوعه ذات الله وصفاته وأفعاله وظاهر أنه لا يتناول البحث عن جميع أقسام المعلوم وبالجملة فهذا الخلاف مثله في ان المنطق آلة لعلم الحكمة ليس منها (٧٣) بناء على أنها ما يبحث فيه عن

الأدلة التفصيلية وهى الادلة العقلية والثقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام أساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد ومحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون أساس أساس العقائد * قال بعض الفضلاء وفيه انه إنما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءاً منه لا كلام القدماء مع انه

(١٠ - حواشي العقائد أول) الثانية أو هو جزء منها بناء على أنها ما يبحث فيه عن الموجودات الالح وهو التحقيق ليتناول مباحث الالهي والله أعلم (قوله الادلة التفصيلية) خصها لانها التي تتوقف على مباحث النظر والدليل اذ الدليل التفصيلي مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث والاحمالى هو التغير وفي الاستثناء الشرطية والاستثنائية والاحمالى نفس المستثنى والاحمالى والتفصيلي في الثقلية معروفان واما عند الاصوليين فهو مفرد أبداً كما هو المشهور قاله الشيخ خالد والظاهر ان المراد من الادلة الاجمالية هى كليات الادلة المبحوث عنها في المنطق مثل الشكل الاول والضرب الاول مثلاً ومن التفصيلية الجزئيات المتدرجة تحتها فيكون على قياس الاجمالية والتفصيلية في الدلائل الثقلية ويرشد اليه قول المحشى وهى الادلة الثقلية الالح وخصها بالذكر لانها التي لها اختصاص بالعقائد فاضيف اليها بخلاف الاجمالية واساسية الادلة العقائد باعتبار ذاتها وقوله ومحتها الخ أى مادة وصورة وقوله المتأخرون أى جمهورهم على ما علمت (قوله قال بعض الفضلاء) هو ملا أحمد الجندى (قوله وفيه انه إنما يفيد الخ) حاصله ان هذا التوجيه يفيد مدح خصوص كلام المتأخرين لانهم الذين يجعلون مباحث النظر جزءاً من علم الكلام والمقصود مدح الكلام مطلقاً بل الانسب مدح كلام القدماء فان المصنف منهم فيكون المختصر فيه وأنت خير بان هذا يدل على ان مما أفرق به الكلامان جزئية مباحث النظر وعدمها وليس كذلك فان الجمهور على أنها جزء من الكلامين وبعضهم على أنها من المبادي بالنسبة لهما يرشد الى هذا ان المتقدمين جعلوا موضوع الكلام الموجود من حيث هو فاعترضهم صاحب المواقف بانه قد يبحث في علم الكلام عن أحوال مالا يعتبر وجوده وان كان موجوداً كمباحث النظر والدليل وعن أحوال مالا وجود له أصلاً كالمعدوم والحال وأجاب السعد باننا لانسلم كون مباحث النظر منه بل من مباديه وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود وقد شنع السيد عليه في هذا الجواب كما قدم بسطه فلولا أنها جزء من الكلام على رأى المتقدمين ماساغ للعقد

والسيد ذلك وأما الفارق بين الكلامين على ما يأتي أن القدماء اقتصروا في كلامهم على الرد على من خالفهم من الفرق الإسلامية ولم يتعرضوا لابطال مذاهب الفلاسفة والمتأخرون حاولوا ذلك فاضطروا لخلط كثير من مسائلهم المثالية للعقائد الإسلامية بالكلام ثم لا نعلم أن المصنف من المتقدمين إذ قد عد الغزالي من المتأخرين وهو سابق على المصنف كيف وقد تعرض المصنف للرد على بعض الفرق الغير الإسلامية كالسوفسطائية وأي ضرر في جعل هذه الفقرة لمدح كلام المتأخرين بعد أن امتدح الكلام مطلقاً بالفقرة الأولى وليت شعري ما هو الأمر الذي يمتاز به كلام المتقدمين ليمتدح به والمتأخرون قد ردوا على كل من يخالف أهل الإسلام من أصحاب البدع والضلال خصوصاً الفلاسفة الصائرين إلى ما قاده أو هامهم من الخيال فأنهم تتبعوا جملة أقوالهم وأخطأوا بكل ما يرومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية وأنحوا بالقلم على ما خالفوه الشرائع بإراءات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه أقدامهم أو طفت أقدامهم خالف الشرع أو لم يخالفه فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في روج مشيدة وحصن حصين لا تالهأ أبدي الشبهة والارتباب شكر الله تعالى مساعدتهم وحقق آمالهم ومباغيتهم (قوله وأنه يلزم أن يكون الخ) أن كان محصله كما يعلم بالرجوع إلى كلامه أن هذا التوجيه يستلزم أن يكون المنطق الذي هو أدنى العلوم الفلسفية أشرف العلوم الإسلامية لأن الكلام ما كان كذلك إلا لكونه أساس أدلة العقائد فإذا كان سبب كونه أساساً هو اشتماله على مباحث النظر والدليل كان المنطق أساس عقائد الإسلام فيكون أشرف العلوم الإسلامية فيه أنا لا نسلم أن الكلام ما كان أشرف إلا لذلك بل لكونه جمع جهات شرف العلوم أعني شرف الموضوع حيث تناول البحث عن ذات وصفاته والرسول عليهم السلام وحيث كان لعموم موضوعه أعلى العلوم الشرعية وكلها وشرف المسائل إذ هي العقائد الإسلامية وشرف حججه إذ هي في غاية الوثوق (٧٤) لتطابق العقل والنقل عليها وشرف الغاية أذ هي الفوز بالسعادة الآخروية وإن كان

محصله أن هذا التوجيه يجعل الفقرة الثانية متناولة للمنطق بل لعمم الأصول إذ مباحث النظر جزء	المتخصص فيه وأنه يلزم أن يكون المنطق أساس عقائد الإسلام وأيضاً المبين في مباحث النظر إنما هو عوارض المبادئ لانفسها وأعلى العلوم مبين فيه نفسه والا يلزم أن يكون المنطق أعلى من الإلهي ولم يقل به أحد وبه صرح قدس سره في خواشي المضدية فتأمل انتهى (قوله بناء على أن مباحث النظر الخ) الأولى أن يقال بناء على أن اثبات تلك الأدلة وإقامة الدليل عليها إنما هو في الكلام حتى
---	--

لا يرد منه على رأي ابن الحاجب بل لعلم العربية إذ بعض أدلة العقائد يتوقف إقامتها عليه فلا يكون في الفقرة الثانية ترك في المدح ففيه أنا لا ننديه على هذا التوجيه كما لا ينبغي (قوله وأيضاً المبين الخ) محصله أن هذا التوجيه يدل على أن سبب أشرفية علم الكلام هو اشتماله على مباحث النظر وهي لم تعرض فيها إلا للبحث عن عوارض مبادئ النظر من الإيصال إلى المجهول وهذا لا يستوجب أشرفيته بل المستوجب له البحث عن ذاته المبادئ للنظر كما صرح بهذا الفرق السيد الشريف في الخواشي المضدية وقلنا عبارته فيما سبق فكان المناسب توجيه الأشرفية بأن علم الكلام بين فيه ذات مبادئ النظر كما بين عوارضه وفيه أن ليس المراد بمباحث النظر علم المنطق حتى تكون ما يبحث فيه عن عوارض المبادئ فقط بل المراد كما أوردناك ما يتناول البحث عن ذات مبادئ النظر وعوارضها كما نطقت به عبارة السيد المقدمة سلمنا فليس المقصود بيان أشرفية علم الكلام بل مجرد امتداحه بكونه أساس عقائد الإسلام وإذا ادعينا الأشرفية فيها بوجودها السابقة سلمنا فهذا الفرق تحكم فثبت جوازهم أن يكون تبين ذات المبادئ موجبا كون العلم أعلي فلم لا نجوزون ذلك فيما بين عوارض المبادئ وتوقف النظر عليهما سواء (قوله الأولى أن يقال الخ) أشار بتعبيره بالأولوية ثم بتعليقها بعدم ورود الأبحاث السابقة إلى أن ما ذكره الخيال خلاف الأولى لورودها عليه وليس خطأً لاندفاعها بما سمعت وقوله وإقامة الدلائل عليها تفسير لما قبله والمراد إثبات جميع المقدمات التي يتوقف عليها دلالة الدليل سواء كانت خاصة مثل إثبات الصغرى والكبرى وبيان التقريب وهذا مستفاد عند الكلام على دليل دليل أو عامة كيان صورة الأدلة وشروطها وكذا موادها على سبيل الإجمال وهذا مستفاد من مباحث النظر ووجه عدم ورود الأبحاث السابقة أن إثبات الأدلة بهذا المعنى مستفاد من كلامي القدماء والمتأخرين إذ المنفى عند القدماء اعتبار مباحث النظر جزءاً لا مطلقاً فهي من المبادئ عندهم على ما فيه ولا يستفاد من المنطق

اذلا تعرض فيه للمقدمات الخاصة والاثبات بهذا المعنى يتضمن البحث عن ذات المبادئ على سبيل الاجمال وهو لا يبعد ومباحث الامور العامة والجوهر والمرض وقد تبين لك بهذا ان اساسية الكلام للدلالة على هذا التوجيه باعتبار امر داخل فيه قطا وهو البحث عن ذات المبادئ اجمالا وامر خارج قطا وهو البحث عن المقدمات الخاصة وامر دائر بينهما وهو البحث عن عوارض المبادئ بخلافه على توجيه الحثي فباعتبار جزئه بناء على الخار (قوله والذي يخطر بالبال الخ) نقل عن الخيالي صحة ان يراد من القواعد المعنى الاصطلاحي ويراد القواعد الاصولية فان جمعت العقائد بمعنى الاعتقادات بالاحكام المتعلقة بافعال المكلف فظاهر اضافة القواعد اليها وان جمعت بالمعنى المتبادر فلتوقفها عليها لاجل الاعتداد بها اذ معرفة انها لا تخالف قطعي الكتاب والسنة تتوقف على تلك القواعد الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا منهما وظاهر ان الكلام اساس لتلك القواعد كما تقدم فوجه اظهرية ما ذكره الحثي ان القواعد على ما ذكره الخيالي هنا بالمعنى اللغوي وهو خلاف المتبادر واما على التوجيهين المتقولين فالعقائد في الظاهر لا تتناول اعتقادات الوجوب الخ فضلا عن اختصاصها بها وايضا فيه فوات مقابلة العقائد بعلوم الشرائع اذ المراد منهما حينئذ واحد واذا حملت على المتبادر منها فلا يتبادر من القواعد المضافة اليها القواعد الاصولية اذ لا اختصاص لها بها حيث لم تدون من اجلها نعم فيه اشارة الى لطيفة وهي ان لعم الاصول قاعدة عرضية تمت على الاشتغال به وان لم يرج المشتغل ان يكون من المستبطين للاحكام الشرعية الفرعية وهي استنباط العقائد التي يتوقف استفادتها على السمع وغير المتوقفة تحتاج اليها للاعتداد بل قول ان فهم الكتاب والسنة في حاجة الى علم الاصول اذ فهمهما بفهم مدلولهما وفهم المدلول انما يكون بعد الوقوف على جهات الدلالة وشروطها فانتم هذا المراد بالعقائد على التوجيه الاظهر المسائل الباقية عما يكون عقيدة وهو اعني المتبادر منها وهي بعض علم الكلام والقواعد المسائل الباقية (٧٥) عما هو وسيلة الى العقيدة اعني

مباحث الامور العامة والجوهر والمرض واساسية علم الكلام لتلك القواعد	لا يرد عليه ماسبق والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل القطعية والفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه
--	---

من حيث ذكره أدلتها واثبات تلك الأدلة على نحو ما علمت فاقيل في بيان الكلام عبارة عن تلك القواعد فيلزم اساسية الشيء نفسه انتهى ليس بشيء (قوله والفضلاء في توجيه عبارة الخ) منها ما ذكره الفاضل الكسبي ان المراد من علم الشرائع علوم الشرع والكلام مبناها اذ ما لم يثبت صانع قادر مرسل منزل الكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عنها من الفقه والحديث والتفسير ومن عقائد الاسلام المسائل الاعتقادية وهي المرادة من القواعد يجعل الاضافة بيانية وانما كان هذا الفن اساسها مع انها مسائله لكونه عبارة عن المسئلة التي يتوصل بها الى معرفتها يفصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وفيه ان المتبادر من علم الشرائع والاحكام خصوص علم الفقه نعم لو قال مبني علوم الشرائع ظهر ما قاله وان الكلام هنا بمعنى الفن المدون اعني المسائل اذ المقام في بيان سبب التأليف فيه وان المتبادر من القواعد المعنى الاصطلاحي ومن العقائد ما بحث فيه عن نفس العقيدة وان الاضافة البيانية خلاف الاصل وذكر الفاضل العصام وجهين أحدهما ان مبني علم الشرائع هي المسائل الكلامية اذ هي المبني أولا وبالذات وقواعد عقائد بالاضافة البيانية عبارة عن ذلك المبني اعني المسائل والمراد من اساسها بقية اجزاء علم الكلام اعني المبادئ والموضوع قد ضم بعض اجزاء الكلام الى بعض وحل عليها قوله علم التوحيد وفيه ان المتبادر من علم الشرائع هو الفقه ومبناه أولا وبالذات اصول الفقه والمسائل الكلامية مبني بواسطة توقف الاصول عليها فاذا اريد من المبني ما يكون بالذات لم يتناول المسائل واذا اريد الاعم تناول المبادئ والموضوع وايضا كان الظاهر حينئذ ان يقول واساسه اي المبني بالاضمار وقد علمت ما يتبادر من العقائد وما هو الاصل في الاضافة ثانيهما ان علم الشرائع بمعنى معرفة الاحكام العملية الجزئية وعقائد الاسلام الاعتقادات القائمة باحد اهل الاسلام واطافة القواعد بيانية اذ هذه الاعتقادات اساس الاعمال وفيه ان المتبادر من القواعد الاصطلاحية ومن الاضافة غير البيانية وذكر بعضهم ان المراد من الشرائع والاحكام وعقائد الاسلام

شيء واحد وهو المسائل الشرعية أهم من الاعتقادية والمعلية فان هذه الالفاظ قد تطلق على هذا المعنى العام على ما يستفاد من شرح المقاصد والقواعد تلك المسائل أيضاً بالاضافة البيانية وازضافة المبني والاساس على معنى التبويض والمراد من العلم الادراك لحاصله ان المبني من بين العلوم المتعلقة بالشرائع والاحكام بالمعنى العام وان الاساس من بين القواعد والمسائل التي هي نفس مبادئ الاسلام بالمعنى العام أيضاً هو علم التوحيد ففي القرينة الاولى مدح للعلم والثانية لمطلوعه وذكر بعضهم ان الكلام عبارة عن المسائل المبرهنة أو عن التصديقات المتعلقة بها وقواعد عقائد الاسلام عن نفس الاحكام مجردة عن البرهان فيصح اعتبار الاساسية وفي كلام بعضهم ان الكلام هو التصديقات والقواعد متعلقاتها أو بالعكس ويصح ان يكون كل من التصديق ومتعلقه أساساً للآخر اذ الاول يتوقف عليه كون المتعلق قضية بالفعل والثاني محل للاول فهذه وجوه ثلاثة عشرة لا يخفاك ما في الحجة الأخيرة منها وأظهرها ما اختاره المحشي وبعضهم قد اتصل من هذه الوجوه وجوهاً آخر والله أعلم (قال الحلي أي علم يعرف فيه الخ) اعلم ان المقصود للشارح في هذا المقام بيان السبب الباعث على تأليفه شرح العقائد بفريضة قوله فحاولت ان اشرحه الخ حيث جعله نتيجة لسابقه فامتدح أولاً العلم المؤلف فيه هذا المتن بقوله وبعد فان مبني الى قوله وان المختصر المسمى الخ ثم امتدح المتن بامتدح واضعه أولاً ثم بيان مزيمته في ذاته بقوله وان اختصر الى قوله فحاولت فيكون لاسب بالمقام حمل قوله علم التوحيد والصفات على المعنى الاضافي لا القبي اذ هو على الاول يدل على صفة المدح صراحة بخلافه على الثاني فبطريق الاشعار وأيضاً لا يحتاج على الاول الى توجيه اختصاص نسبة الوسم الى الكلام بخلافه على الثاني وقد اشار الى ذلك بيانه أولاً على المعنى الاضافي ثم بانيانه في جانب للمعنى الثاني بمادة الامكان المشفرة بضعفه مع الاشتغال بالجواب عما رد عليه و اشار بقوله أي علم (٧٦) يعرف فيه ذلك الى ان المراد من العلم على تقدير حمله على المعنى الاضافي

جميع المسائل الكلامية	كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطباب (قوله أي علم يعرف فيه ذلك الخ) أي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الفضلاء وهو كلام أهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم ينفون الصفات فكلما فهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى
-----------------------	--

والنظر والدليل على المختار وسبب الامامة والتبوة و اضافته الى التوحيد
والصفات لكون مسائلها بعضه وليس المراد منه خصوص المسائل المتعلقة بالتوحيد والصفات فلا وجه لما قيل لو أريد المعنى الاضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مبانيه له فان مبني علم الشرائع الخ عبارة عن المسائل الكلامية ولا شك ان العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص منها بل مبانيها ضرورة مبانيه الجزء الخارجي لكله ويؤخذ من ضميمه أيضاً الجواب عما يقال ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه مشعر بالباطل مع الاستغناء عنه وكما كان كذلك فغير مناسب والكبرى ظاهرة وأما الصغرى فلا شماره بأن السابق ليس بوسم حيث خصص نسبة الوسم الى الكلام مع انه وسم وحيث يفتى عنه وحاصل الجواب لا ينلم ان السابق وسم لم لا يجوز ان يراد المعنى الاضافي بل هو الاول فلا يكون ما أشرحه بطلاً وليس مستغنى عنه سلماً انه وسم ليسكن لا تسلم الاشعار بكون السابق ليس وسماً لان المراد الموسوم بالكلام في الاشهر فقائمه الاشعار بأن ما قبله ليس وسماً في الاشهر سواء كان مشهوراً أم لا وعلى هذا لا يفتى عنه أيضاً (قوله أي المسائل المتعلقة الخ) قصد بهذا التفسير ايضاح ان في كلام الحلي اشارة الى ان العلم في كلام الشارح بمعنى المسائل لا الملكة ولا الادراك ووجهه ان المقصود بيان السبب الباعث على التأليف في علم التوحيد وأيضاً قوله يشتمل من هذا الفن الخ انما يناسب حمله على المسائل اذ المشمول للمختصر بعضها لا بعض الملكة أو الادراك (قوله قال بعض الفضلاء الخ) هو المولى الصمام وحاصل ما ذكره ان قوله علم التوحيد الخ بالمعنى الاضافي بفريضة قوله الموسوم الخ اذ تخصيص الوسم بالكلام بصرفه عن المعنى العلمي الى الاضافي وانما حمل على الاضافي لكون فيه اشارة الى دققة وهي الرمز الى الفرق بين كلامي أهل السنة والمعتزلة وان الاول هو الذي يكون مبني علم الشرائع الخ دون الثاني اذ هو على المعنى الاضافي يكون معناه علم متعلق بالتوحيد والصفات وهذا المعنى انما يصدق على كلام أهل السنة فان المعتزلة للنحو في التوحيد فنوا الصفات فكلما فهم علم التوحيد الصرف ولو حمل على المعنى العلمي قامت

تلك الإشارة وفيه أنا لا نسلم عدم صدق المعنى الإضافي أعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات على كلام المعتزلة حتى تحقق تلك الإشارة فإنه إن كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وجعلها محمولات حملاً إيجابياً على ذات الله تعالى بحيث يتحقق مسائل نظرية موضوعها ذات الله ومحمولها تلك الصفات فكلام المعتزلة كذلك إذ من مسائل كلامهم المطلوبة بالبيان الله قادر ومريد وعالم وحى ومتكلم الخ فإنه لهم لا يثبتون هذه الصفات على أنها أمور وجودية زائدة على ذات الله تبارك وتعالى بل يقولون جميع صفاته تعالى إما سلبية أو إضافية بإضافته إلى شيء أو بإضافة شيء إليه وهذا لا يمنع من كونها صفات له تعالى يتعلق البحث عنها ببنيتها لها وإقامة البرهان عليها كما انكم لستم عن وجود الله تعالى مع أنه عين ذاته وعن الصفات السلبية مثل الوحدة والقدم والبقاء وكذا الإضافية مثل كونه علواً عظيماً أولاً وآخرها وصفات الافعال كالقابض الباسط والخافض الرافع وإن كان معنى التعلق بالصفات البحث عنها وإثبات أحوالها فكلام المعتزلة أيضاً كذلك ضرورة بمنهم عنها بأنها ليست زائدة على ذات الله الخ وهذا هو معنى فهم الصفات ولا يتم ما ذكره العصام الأحيث يكون معنى ذلك التي عدم بمنهم عنها بالوجوبين السابقين وليس كذلك فقوله فيصدق على كلامهم الخ أي يصدق عليه أنه متعلق بمسائل التوحيد والصفات سواء كانت موضوعها ذات الله أو الوحدة والصفات وهو بمعنى قول الخيال أي علم يعرف فيه ذلك كما قدم للمعنى وقوله لأنه يبحث فيه الخ أي يبحث فيه عن الصفات ببنيتها له تعالى وعن أحوالها بأنها ليست زائدة وذلك أن نقول زيادة عما ذكره المعنى سلمنا أنه لا يصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات فيكون في المعنى الإضافي رمز إلى تلك الدققة لكن لا نسلم فوات ذلك الرمز لو حمل على المعنى العلمي إذ هذا العلم من قبيل العلم اللقب لا العلم الاسم كما صرح به الخيال (٧٧) ولا شك أن اللقب يشعر

بثبوت معناه الأصلي لما لقب به كثرين العالدين وألف الناقصة ضرورة أنه ما أشعر بمدح أو ذم فلم التوحيد والصفات على تقدير كونه لقباً يبدل بحسب

يكون كلامهم علماً يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل يفهم بمعنى عدم إثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم أنه علم متعلق بالتوحيد والصفات لأنه يبحث فيه عن أحوال الصفات بأنها ليست زائدة على ذات الواجب (قوله فنسبة الوسم الخ) حيث قال الموسوم بالكلام قبل هذا ناظر إلى التوجيهين معاً يعني أن الشارح إنما أورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على أن لفظ الكلام كان أشهر أسماء الكلام وعندي أنه ناظر إلى التوجيه الأخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو أنه إذا كان علم التوحيد والصفات لقباً له فلا معنى لنسبة الوسم إلى الكلام بل الواجب أن يقول الموسوم

الأصل أن ذلك العلم متعلق بهما ولذا قال الكسبي في توجيه اختصاص الوسم بالكلام مع كون الأول علماً أيضاً لما كان نسبة هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقيق معناه القوي في أغلب أجزائه وأشرفها وتسميتها بالكلام مناسبة باعتبار بينهما على ما سيبيح فخصها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه التكنة انتهى نعم الإشارة على المعنى الإضافي أوضح وبعض الناظرين هنا ما هو جدير بالاعتراض عنه (قوله قيل هنا ناظر الخ) فإنه كمال الدين وحاصله جواب عما يقال أن قوله الموسوم الخ مستغنى عنه إذ قوله علم التوحيد الخ كافٍ في بيان العلم المقصود بالمدح سواء كان لقباً وهو ظاهر أو مركباً إضافياً إذ إضافته للتعريف والإشارة إلى العلم المعهود الذي يعلم منه التوحيد والصفات وحاصل الجواب أنه أورد قوله الموسوم بالكلام لمزيد الإيضاح بناء على أن الكلام كان أشهر أسماءه فيكون صفة كاشفة ولم يرتضه المعنى إذ دعوى الاستغناء على احتمال الإضافة لا وجه لها إذ قوله الموسوم بالكلام يفيد أن مدلول ذلك المضاف سمي بالكلام فقيه قائدة سوى التعريف على أن لا نسلم أن ذلك المركب الإضافي كافٍ في تعريف المقصود بالمدح إذ العلم المتعلق بالتوحيد والصفات مفهوم كل صديق بعلم المنطق ضرورة تعلقه بجميع المسائل النظرية التي فيها مسائل التوحيد والصفات بل بالعلم الإلهي والفلسفة الأولى الذي هو بعض علوم الحكمة وهو ظاهر فيكون قوله الموسوم تخصيصاً لذلك المفهوم وأيضاً قول الخيال فنسبة الوسم إلى الكلام يدل لمن له ذوق سليم على أن جهة الاشكال المتخيل في المقام تخصيص نسبة الوسم بالكلام وعلى ما قاله كمال الدين فنطاق الاشكال الاثني بقوله الموسوم سواء تعلق بالكلام وحده أو مع علم التوحيد والصفات فلو أراد الخيال ما ذكره لقال وقوله الموسوم بالكلام الخ تقدير (قوله فلامعنى نسبة الوسم الخ) أنت خير بأن مبني هذا الاشكال جعل

الوسم من الاسم بالمعنى المتناول لأقسام العلم ولو جعل من الاسم بالمعنى المقابل للكنية واللقب لا يصح نسبته لعل التوحيد والصفات اذ هو لقب لا اسم بخلاف الكلام فانه يصح جملة لاسم هذا المعنى بنسبه علي بعض اعتبارات التسمية به وان كان يصح اعتباره لقباً بناء على البعض الآخر اللهم الا ان يقال انه نظر الى ذلك ليكون لفظ الكلام لقباً فيكون أمس بمقام المدح وقوله والكلام معطوف على مدخول الباء والانصب وبالكلام قائل (قوله علما له) أي للكلام بمعنى الفن فبه استخدام وكذا في ضمير به اذ هو عائد للكلام بمعنى اللفظ وفي تمييزه بالاشتهار ايماء الى ان المناسب للخيالي التعبير به لايهام كلامه ان التسمية بعلم التوحيد الخ مشهورة وليس كذلك وقوله صفة موضحة انما كانت كذلك لعدم شهرته لقباً مع كلية المعنى الاضافي كما علمت وانما لم تكن عطف بيان لاشتقاقها وجوده وقوله كما يقال جاءني الخ مثال للصفة الموضحة (قوله اشارة الى ان فوائد كثيرة الخ) ذكر في المواضع انها تحصيل اليقين للنفس لاجل ان تتخلى عن التقليد وتحصيله للغير بايضاح الحججة المسترشدة واقتضاح المعاندين باقامة الحججة عليهم فلا تؤثر على الغير شبههم وربما جرهم هذا الاقتضاح الى الاذعان والاسترشاد وحفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين وان يبني عليه العلوم الشرعية كما تقدم بسطه وصحة النية بالاخلاص في الاعمال فان الاخلاص فيها بقدر معرفة الله تعالى وصحة الاعتقاد يقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال وبصحة النية والاعتقاد يرجي قبول الاعمال وترتب الثواب وغاية هذه الفوائد كلها الفوز بسعادة الدارين فهو المطلوب لذاته وفي كلام بعضهم ان من فوائد الاخلاص من السيف وسي الاولاد ونهب الاموال ومن الجزية وفي كلام الامام الغزالي ان الاشتغال بعلم الكلام ليس فرضاً عينياً اذ ليس يجب على كافة الخلق الا الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم (٧٨) وتطير القلب عن الريب والشك في الايمان وذلك حاصل بالتقليد فان صاحب

<p>الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي</p>	<p>بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ودفن المعنى بقوله قسبة الوسم الخ يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علماً له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني أبو حفص الموسوم بعمير (قوله من فوائد) اشارة الى ان فوائد كثيرة كما ذكر في شرح المواضع (قوله فان الشريعة الخ) أي الاحكام التي شرعها الله تعالى لبلده من الاعتقادات والعمليات من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دانه</p>
---	---

أو يقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تركه ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه اي لا يبحث ويرهان بل بمجرد قرينة وعجالة سبقت الى قلوبهم فقادته الى الاذعان للحق والاقياص للصدق فهو لاء مؤنون حقاً بل من فروض الكفاية لان ازالة الشكوك في أصول العقائد واجبة واعتوارها غير مستحيل ولا يبعد ان يتور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق بافاضة الشبهة فهم فلا بد من يقاوم شبهته بالكشف وبما راض اغواءه بالتقيص ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دطاة البدعة ويستبيل المايلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطيب والفتية انتهى اذا علمت هذا فاعلم ان مقصود الخيالي بقوله اشارة الى قاعدة الرد على من ادعي ان قوله المتعجب عن غيايب الخ لبيان الحاجة الداعية الى علم الكلام ووجه عدم محبة ان تكون النجاة من الشكوك والاوهام هي الحاجة الداعية لحصول النجاة من ذلك بالاعتقاد الصحيح الذي يكفي فيه التقليد والحاجة الداعية لشيء مالا يمكن تحصيلها من غيره فتكون النجاة المذكورة فائدة لعلم الكلام ويجوز فيها يجعل فائدة لشيء ترتبه على غيره أيضاً وانما الحاجة الداعية هي الاقتدار على دفع ما عساه يرد من الشبهة على عقائد المسلمين ومقصوده بقوله من فوائد الرد على من ادعي انحصار فائدته في النجاة من الشكوك والاوهام وربما أوهمه قول المقاصد وغايته تحلية الايمان بالايقان ووجه ما علمت من ان له فوائد كثيرة أشار النارج الى جملة منها في قوله وبعد فان مبنى علم الشرائع الخ كما لا يخفى على التأمل نعم لو أريد من غيايب الشكوك وظلمات الاوهام ما يترتب عليهما من عدم الفوز بسعادة الدارين محتم دعوى الانحصار المذكورة اذ ليس له فائدة مقصودة بالذات سوى الفوز بسعادة الدارين وما عداها فوسيلة اليها قيل يمكن ان يقال مراد القائلين بحصر فائدته في النجاة المذكورة ان فائدته هو

حصول اليقين والبواقي لازمة هذه الفائدة قدبر (قال الخياي واليهب الخ) في الصحاح يقال فرس أدهم غيب إذا اشتد سواده وقل بعضهم عن تهذيب الأزهري أن الغيب هو الظلمة الشديدة فلا وجه لما قيل أنه مطلق الظلمة وإن اختلاف التعبير فنن والشكوك والادهام أن لوحظ تعلقها بقائض العقائد فالرجحان من حيث عسر الزوال وسهولته إذ الوهم لكونه إدراك المرجوح يكنى فيه أدنى مزيل ومن حيث أن الشك لا يحتمل في شيء من قائض العقائد بخلاف الوهم إذ السمعيات الصرفة يكنى فيها الظن ولا يكون الوهم في قائضها ظلمة يطلب النجاة منها ومن حيث أن الشك يدع النفس في حيرة ضرورة أنه لم يتحصل لها معه ما هو المقصود بالذات أعني التصديق في شيء من طرفي النسبة بخلاف الوهم يستلزم التصديق في الطرف الآخر من حيث أنه الأصل في النسب النظرية إذ النفس في مبدئ توجهها إلى هذه النسب أول ما يحصل لها الشك وإذا زال فهو قريب العروض إذ كثيراً ما يحصل الجزم وعند التفات النفس إلى احتمال أن يكون للوهم دخل في الحكم بالنسبة أو دلالتها عادت إلى الشك وإن لوحظ تعلقها بنفس العقائد فالرجحان من الوجهين الأخيرين فقط إذ لا يحتمل شيء منها في شيء من العقائد وإزالة الوهم فيها لرجحان طرفه الآخر المتعلق بنقيض العقيدة أشد فاقيل عليه أن الوهم راجع في الظلمة لأنه لا يزول إلا بدليل قطعي بخلاف الشك يزول بأي دليل كان فهو مبنى على اعتبارها متعلقين بنفس العقائد وإن الرجحان من حيث سهولة الزوال وعسره وليس شيء منها بلازم وإذا أريد من الشكوك الأدلة المعارضة لدالة أهل السنة المساواة لها في الدلالة بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الشك كذلك ومن الادهام المعارضات الضعيفة بالقياس إلى أدلتهم بحسب الظاهر من حيث أنها توجب الوهم كذلك في خلاف العقائد فالامر ظاهر (قوله أي ذله وأطاعه) من باب الحذف والإيصال أي ذله وأطاع لاجمعي جملة ذليلاً وقوله يقال أمليت الخ في المصباح أمليت الكتاب (٧٩) علي الكاتب أملا لا ألقته عليه وأمليت

عليه أملاء والاولى لغة
الحجاز وبني أسد والثانية
لغة بني تميم وقيس وجه
الكتاب العزيز بهما وليل

أي ذله وأطاعه ومن حيث أنها تكتب ملة يقال أمليت الكتاب وأمليت أي كتبت فقي إضافة النجم إلى الملة والدين أشعار بأنه مقتدى أهل العلم والعمل لأن الكتابة شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء وفي تأخير الدين عن الملة إشارة إلى شرف العلم على العمل (قوله والاملاي بمعنى الاملاء الخ) قل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال كيف يقال الشريعة من حيث أنها تمل ملة والحال أن الملة

الذي عليه الحق فهي تمل عليه بكرة وأصيلاً (قوله فني إضافة النجم الخ) الإشارة ظاهرة على تقدير نجم أهل الملة والدين وكذا أن جعل إضافة النجم اليهما لكونهما طريقاً يتضح بالنجم المسلك فيه أو لأنه أوضح الملة والدين واستغناء به فإن أضيف النجم اليهما لكونهما مقرران شبهها بالسما في العلو والمظنة على سبيل الكناية وإضافة النجم تخيل فالإشارة غير ظاهرة (قال الخياي وقبلها الخ) قال السيد في دياحة المواقف ووجهه أنه يقال ملئت الثوب إذا خبطته الخياطة الأولى وجمعت قطعت فلا وجه لصفه ويصح أن تكون الملة من قولهم طريق يمل أي ملوك لكونها طريقة مسلوكة (قوله إشارة إلى شرف العلم الخ) الأخبار في هذا الباب مستفيضة منها ما روى أبو سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العالم على العابد كفضلي على أمتي وعن عمرو بن قيس الملائي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل العلم خير من فضل العبادة وملاك الدين الورع وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعمت العطية ونعمت الهدية كلة حكمة تسمعها فتطوي عليها ثم تحملها إلى أخ لك مسلم تعلمه أياها تعدل عبادة سنة وحسبك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأئمة على العلماء فضل درجتين وللعلماء على الشهداء فضل درجة (قول الشارح وإن المختصر الخ) جملة مختصرة لأنه ألف هكذا فيكون من قبيل سبعان الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض أو لأنه أقصر فيه على إيراد العقائد كما يشعر به تسميته بذلك من غير ذكر مبادئها ودلائلها والاختلاف فيها وقوله الهام معناه الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي خاص بالرجال وقوله نجم الملة والدين رمز إلى لقب المصنف نجم الدين وكنيته أبو حفص واسمه عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان النسفي نسبة إلى إسف بفتح النون والسين للمهمة من بلاد ما وراء النهر كان أماً فاضلاً أصوا متكلماً محدثاً مفسراً حافظاً نحوياً فقيهاً يقال له مفتي الثقلين لأنه كان يعلم الانس والجن أخذ الفقه عن جماعة معتبرين منهم صد

الاسلام أبو اليسر محمد البرزوي وله شيوخ كثيرة جمع أسماهم في كتاب سماه تعداد الشيوخ لعمر وتصانيف كثيرة قهرت من المائة منها الاشعار بالختار من الاشعار في عشرين مجلداً وكتاب في علماء سمرقند كذلك كانت ولادته بنسب سنة احدى وستين وأربعمائة ووفاته سنة سبع وثلاثين وخمس مائة لكن قال الزرقاني في شرح المواهب الغائبة التي شرحها السعد التفتازاني لأبي الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بالبرهان الحنفي النسفي له مختصر تفسير الرازي ومقدمة في الخلاف وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره توفي سنة ست مائة واثنين وثمانين وهو متأخر عن النسفي صاحب التفسير والقناوي وغيرها وغير صاحب الكنز والمدارك في التفسير واسمه عبد الله بن أحمد وغير أبي المعين النسفي ميمون بن محمد كلهم حنفيون من لسف انتهى (قوله سميت الجنة به) فيه إشارة الى ان المراد هو المعنى القبي وما ذكر من المعاني الثلاثة وجوه للتسمية وأما ما قيل أنه على الاولين لقب وعلى الاخير مركب اضافي فليس بشيء. نعم يصح اعتباره مركباً اضافياً بناء على تلك المعاني الثلاثة وأشار بكلمتي إما وأو الى ان الواو في كلام الحنابلة بمعنى أو بناء على عدم جواز استعمال المشترك في معانيه اذ ان السلام في الوجه الاول مصدر سلم وفي الثانية اسم مصدر بمعنى التسليم وفي الثالث صفة مشبهة وقوله أو لانهم مخاطبون بالسلام فيكون السلام بمعنى التسليم وقول سلام عليكم سواء كان التسليم من الملائكة لاهل الجنة أو من بعضهم لبعض أو من الله تعالى لهم ففي الحديث الصحيح أنه عليه السلام قال يينا أهل الجنة في ليسهم اذا سطع لهم نور فوضوا رؤسهم فإذا الرب عز وجل قد أشرف عليهم من فوقهم فقال السلام (٨٠) عليكم أهل الجنة فذلك قوله سلام قولاً من رب رحيم فينظر اليهم وينظرون

من المضاعف والاملاء من التناقص (قوله سميت الخ) يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان أهلها سالون من الآفات أولانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدراً أو لان السلام من أسماء الله تعالى أضيف الجنة اليه تشريفاً لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام حينئذ يكون لفظ السلام صفة مشبهة (قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة) أي في المبدأ وبه السلامة أي في المعاد أو مناه ذو السلامة عن جميع النقائص (قوله فوجه تخصيص هذا الاسم) يعني اذا كان السلام من أسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى هذا الاسم المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففى كل منهما معنى السلامة (قوله كناية عن

ولا يلتفتون الى شيء من النعيم ماداموا ينظرون اليه حتى يجتنب عنهم فيبقى نوره وبركته عليهم في دارهم كما ذكره الامام عبي السنة في مصابح التنزيل فيكون في كلامه

إشارة الى ان ما ذكره الحنابلة في الوجه الثاني مجرد تمثيل وقوله مصدراً أي لاصفة مشبهة وان كان على الثاني اسم مصدر كما علمت وقوله أو لان السلام الخ فيكون للجنة أنساب اليه تعالى بلا خفاء تصح الاضافة وقوله أضيف الخ بيان لفائدة الاضافة خارج عن وجه التسمية ولما كانت فائدة الاضافة أعنى الاختصاص ظاهرة من الوجه الاول والثاني كما لا يخفى لم يتعرض لبيانها بخلافها على الثالث فان اضافة الدار اليه تعالى لا يصح ان تكون لاحاطتها به بل يجب ان تكون لكونها مخلوقة أو مملوكة له تعالى والاشياء جميعاً كذلك فلم تظهر فائدة الاختصاص فاحتاج الى بيان ان للاضافة هنا فائدة أخرى وهي تشريف المضاف ومناط التشريف هنا بمحبة المقام كون الدار معتبرة معظمة عنده تعالى لانها مملوكة له أو مخلوقة وقوله صفة مشبهة عبارة بعضهم والسلام في الوجه الثالث يحتمل ان يكون مصدر سلم أو اسم مصدر سلم ولكنه استعمل بمعنى السليم من النقائص أو بمعنى المسلم في الاولى والعقي انتهى (قوله أي في المبدأ الخ) هذا أولى من جعل قوله وبه السلامة تفسير لما قبله ووجه تخصيص الاول بالمبدأ ان من يدل على الابتداء فيناسب المبدأ فبقي به للمعاد والآخر ان يقال لفظ منه إشارة الى أنه المصدر للسلامة والفاعل لها ولفظ به إشارة الى أنه السبب لها فجموعها إشارة الى أنه الملة التامة لاعطاء السلامة وبالجملة فالسلام على هذا من الصفات الفعلية وأما على ما ذكره بقوله أو مناه الخ يكون من الصفات السلبية وكلا للمعنيين مذكور في المواقف وقوله عن جميع النقائص أي في ذاته وصفاته وأفعاله ووجه اضافة الجنة الى السلام بهذا المعنى أنها لما كانت مقاما للمسلمين من الآفات والآلام والازوال فاسبب اضافتها لله تعالى السليم عن جميع الميوب ومحصله ان في الدار السلامة عن بعض النقائص والله تعالى محل السلامة عن جميعها ففى كل معنى السلامة كما ذكره الحنابلة فاقبل أنه على هذا المعنى لا يظهر وجه تخصيص هذا الاسم للاضافة فلذا تركه

الخيالي انتهى ليس بشيء وإنما تركه لظاهرة ما ذكره فإن السلام عليه بمعنى المعطي للسلامة والجنة محل لمن ظهرت فيه أثر تلك الصفة أعني إعطاء السلامة فيكون في الإضافة إيماء إلى أن أهلها كذلك لكون مالكها معطيا للسلامة فتدبر (قول الشارح في ضمن فصول) المراد من الفصول الأدلة العقلية وسماها فصولا لكونها فاصلة بين الحق والباطل أو لكونها مفصلة ممتازة عن شبه المبطلين والمراد من النصوص الأدلة السمعية وعلى هذا فوجه جمل الأولى قواعد للدين وجعل الثانية حلية للدين كالجواهر والفصوص ظاهرة إذ مبنى الدين على الأدلة العقلية كما لا يخفى وقوله في ضمن الخ وفي أثناء الخ حال لازمة من غرر الفرائد وهي لا تستدعي أن يذكر المصنف تلك المسائل مع أدلتها كما هو واضح لمن تأمل وفي الكلام احتمالات أخر تعرف مع بقية الفاظ الشارح من الحواشي (قوله فذكر اللازم الخ) المراد باللازم التابع في الوجود وباللزوم المتبوع فيه والانتقال من اللازم بهذا المعنى إنما يكون من حيث أنه ملزوم باعتبار الوجود الذهني فلا يقال أن اللازم من حيث أنه لازم لا ينتقل منه إلى الملزوم لجواز أن يكون أعم ولا دلالة للعام على الخاص (قوله ويجوز أن يكون استمارة الخ) ليس هذا مقابلا لما ذكره الخيال فإن كلامه محتمل له بل هو معطوف على قوله لأن المعرض عن الشيء الخ وتقديره أن طى الكشع إذا كان كتابة عن الأعراض يجوز أن يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بأن يكون إضافة الكشع إلى المقال بمعنى في إن يعتبر المقال ظرفا اعتباريا والكشع للطاوى لانه ويجوز أن يكون من قبيل الاستمارة المكنية بأن تكون إضافة الكشع إلى المقال لامية على أن يكون الكشع للمقال لا للطاوي بتشبيه المقال بذى الكشع بجامع مطلق الإفادة وقوله والمآل واحد وهو أن يكون الكلام كتابة عن الأعراض وتقديرها على الاحتمال الثاني أن طى كشع المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كتابة عنه ثم إن جعل المقال معرضا لازم لأعراض الطاوى لأن من أعرض عن شيء يجعل (٨١) غيره معرضا عنه فهو

كتابة فلا تتقال حينئذ إلى المطلوب بواسطة كما في كثير الرماد كتابة عن المضاف فانه يقتل من

الأعراض (لأن المعرض عن الشيء يطوى كشعه عنه فذكر اللازم الذي هو طى الكشع وإراد الملزوم وهو الأعراض ويجوز أن يكون استمارة تخيلية مرشحة بأن شبه في نفسه المقال بماله كشع فاقبت الكشع تخيلا ورشحه بالطى والمآل واحد (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) قل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال إن الأعراب للتابع والبدل يكون واحدا فلم تعدد الأعراب هنا فاجاب

كثرة الرماد إلى كثرة إحراق الحطب تحت القدر ومنها

(١١ - حواشي المفاتيح أول)

إلى كثرة الطباخ ومنها إلى كثرة الأكلة ومنها إلى كثرة الضيفان ومنها إلى المطلوب وهو المضيف أفاده بعض حواشي قول أحمد (قال الخيال مجموعهما بدل الخ) أى بدل كل من كل قرينة قوله أو بيان إذ للباشرين البدلية والبيان هو بدل الكل وكون المجموع بدل كل بناء على أن المراد من الاطناب التعبير عن المقصود بلفظ زائد عنه سواء كان لفائدة وهو الاطناب في الاصطلاح أولا سواء كان الزائد متبعا وهو الحشو أو غير متبعين وهو التطويل فيقتول الاطناب بهذا المعنى أقسام الزائد الثلاثة ومن الاخلال أن يكون التعبير بلفظ ناقص عن المقصود سواء كان وافيا به وهو الإيجاز أولا وهو الاخلال في الاصطلاح إذ لو أريد المعنى الاصطلاحي لكان الظاهر أن المجموع بدل بعض فإن المراد من الطرفين الزيادة والنقصان والاطناب والاخلال بهما وقرينة هذه الإرادة أنه لولاها لما كان في كلامه دلالة على أنه تباعد عن الإيجاز أيضا وإنما لم يعتبر كل واحد من الاطناب والاخلال بدل بعض بأن يلاحظ البذل قبل السلف حتى لا يتوجه الاشكال الآتي فيحتاج إلى الجواب كما قال المصنف لأن بدل البعض على ما قال الرضي قائده كبدل الاشتغال البيان بعد الأجمال والتفسير بعد الإيهام لما فيه من التأثير في النفس وذلك أن المتكلم يحقق بالثاني بعد التجوز والمساحة بالاول قول أكلت الرغيف ثلثة فتعقد بالرغيف ثلث الرغيف ثم تبين ذلك بقوله ثلثة وكذا في بدل الاشتغال فإن الاول فيه يجب أن يكون بحيث يجوز أن يطلق ويراد به الثاني فهو أعجبي زيد علمه ولسب زيد ثوبه فانك تقول أعجبي زيد إذا أعجبك علمه ولسب زيد إذا سلب ثوبه على حذف المضاف ولا يجوز أن تقول ضربت زيدا وقد ضربت غلامه انتهى وهو صريح في أن بدل البعض لا يكون إلا حيث يقصد تعلق الحكم ببعض الأجزاء دون البعض الآخر إلا أنه عبر أولا بالكل لفرض الأجمال ليكون وسيلة إلى التفصيل وهو هنا غير صحيح إذ ليس

المراد من نسبة التجاني الى الطرفين نسبتة الي أحدهما بل لهما جميعا بقرينة العطف فلو جمل بدل بهض لكان فيه تناقضا مع منافاته للمقصود وما يقال ان محل كون بدل البعض يقصد به تعلق الحكم ببعض الاجزاء مالم يعطف عليه فان عطف عليه لا يقصد منه ذلك ومعنى كون المبدل منه حينئذ غير مقصود بالنسبة انه لم يقصد بها من حيث التعبير عنه بلفظ المبدل منه لعدم مقصودية ذاته بجميع أجزائها والا لزم التناقض بالنسبة للمبدل أيضا لانه بعض الاجزاء ففيه انك قد علمت ان المقصود يبدل البعض انما هو تحقيق التجوز السابق بالتعبير عن البعض باسم الكل فان عطف عليه ولوحظ العطف قبل الابدال فبدل كل وان لوحظ بعده فأت ذلك الفرض وما ذكره من معنى عدم المقصودية قائما هو في بدل الكل وأما في بدل البعض فمناه ان لا يكون الكل مقصوداً بجميع أجزائه بل بعضها ولا تناقض فتدبر (قوله متعمد معنى) فيبد ان مناط الجواب ملاحظة لعدد معنى المتبوع سواء وقع التعبير عنه بلفظ الثنية أو الجمع أو لفظ مفرد فاقيل انه لا يتمنى في مثل قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه ليس بشيء وعدل الحياى عما قال المصام الاوجه في الجواب ان يقال أجري الاعراب على كل منها مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب فني اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاء في القوم واحداً واحداً حيث أعرب واحداً اعرابين مع ان المجموع حال واحد انتهى لما قيل عليه ان كون الآخر الثاني آخر المجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قال الشارح) والمشول لثبيل العصمة هذه اللام مثلها في قوله (٨٢) تعالى فقال لما يريد دخلت في المفعول الثاني لنا كيد العامل يقال سألت الله العافية

بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع أيضا متعدد معنى فكأنه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ) يعنى ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضعت لانشائه والجملة الاولى أعنى قوله وهو حسي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسي أما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر وأما على تقدير تأويله بحسنى فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضا (قوله ويرد عليه الخ) يعنى ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بأنه تعالى كاف في نفس الامر التي يمنع من العطف

طلبها منه وارتبك فيه بعض الناظرين (قوله وضعت لانشائه) يعنى انها منقولة من معانيها الاصلية الى الانشاء والمنقول من قبيل الحقيقة الموضوعية (قوله بالواو) خصها لانا التي يمنع من العطف

بها كمال الانقطاع بين الجملتين نظراً لكونها لمطلق الجمع وهو لا يكفي في قبول العطف بها لتحقيقه في الجمل التي لا يحسن العطف بينها بخلاف الفاء وم وحق فان لها معنى اذا وجد كان العطف مقبولا سواء وجد بين المعطوف والمعطوف عليه جهة جامعة أولا نحو زيد يكتب فيعطى أو ثم يبطى اذا كان يصدر منه الاعطاء بعد الكتابة ومنل الواو ما استعمل في معناها من بقية حروف العطف مجازاً (قوله اما على تقدير عدم التأويل) المناسب أما على عدم تقدير التأويل لان حسب وان كان في الاصل اسم مصدر لا حسب بمعنى كفى لکنه مؤول بمعنى المحسب والكافي فيكون بمعنى يحسنى ويكفنى قطعاً الا انه نارة يلاحظ تأويله بذلك فيكون في قوة الجملة ونارة يلاحظ من حيث صورته فيكون مفرداً وأنت بعد هذا لا يغيب عنك ان الشرط في عطف الجملة على المفرد تضمن المفرد معنى الفعل سواء لوحظ هذا التضمن أم لا ولذا لم تعرض الحسنى لهذا الاحتمال (قوله لما مر) أي لكمال الانقطاع بين المفرد والجملة قيل ولعل المراد به معناه اللغوي والا فهو بمعناه الاصطلاحي لا يوجد الا بين الجملتين (قوله بان كلا منهما جملة فعلية) أي وان كانت احدهما متعقبا والاخرى تقديرأ قوله على هذا التقدير أيضا قيل لا يخفى انه لا حاجة الى هذا اذ ما تغير الثانية عن الحالة التي كانت عليها في التقدير الاول بل التعبير انما وقع في الاولى فلو قدم هذا الكلام على قوله والثانية انشائية حتى يكون متعلقا بلكن الاولى خبرية فقط لكان سديداً تأمل (قوله لكنها واقعة في محل الدعاء) أشار بهذا الى دفع ما يقال ان جمل وهو حسي انشائية خلاف الظاهر ومحصله انه وان كان خلاف ظاهر اللفظ لكن يقتضيه المقام وهو الدعاء وقوله والمقصود منه انشاء الكفاية الخ أشار به الى ان

ما اعتبره المحشي من كونه لانشاء التوكل غير مناسب وان كان صحيحا بان يلاحظه ان الكافي في جميع الامور هو من يتوكل عليه وبغرض اليه جميع الامور فيكون التوكل لازما لمعنى الكفاية واذا جعل لانشاء التوكل يكون بمعنى اللهم اجعلني متوكلا عليك لا يعني يارب فوضت اليك اموري كما وهم وعلى كونه لانشاء الكفاية معناه اللهم احسبني وكافني ولعل الخيال أثر الاول لمناسبة قوله ولعم الوكيل (قوله وهو ظاهر) أي كون جملة هو حسي الثائية ظاهر فانه مقتضى مقام الدماء فلا حاجة الى ما قيل وجه الظهور ان ياه المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل لان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجبا أو ممكنا قطعيا لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قوله اللهم اكفني فيها همت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياه المتكلم فلاخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الاطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد بينه غير معلوم انتهى (قوله قال بعض الافاضل) هو المولى عصام الدين وقوله انشاء لشرحه عبارة المصام انشاء مدح لشرحه فتجمل اللام في عبارة المحشي لتعليل (قوله والواو فيه اعتراضية) ذكر المحشي في حواشيه على المطول توجيه اعتراض الشارح المبني على تعيين ان تكون الواو للعطف بأن العطف هو الاصل في الواو وبعدم محتمل ان تكون حالية لكون المعنى ليس على قيد ما قبلها بها وعدم محتمل كونها اعتراضية لان تجوز الاعتراض آخر الكلام قول ضعيف وانه لا جزيل نكتة له هنا انتهى وحينئذ يتوجه ما قيل هنا وأنت خير بان الاصل (٨٣) في الواو العطف فإلم

بصرف عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب قد يرتكب أولاً في قوله ولعم الوكيل حتى لا يحتاج

وهو ظاهر قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء لشرحه سيدجدا أقول جملة والله الهادي ليس معطوفاً على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهديني الى سبيل الرشاد وأعطني العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله (قوله وأيضاً يجوز عطف القصة على القصة الخ) معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلاً عن صاحب الكشاف ان يعطف جملة مسوقة لغرض على جملة مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الفرضين فكلما كانت

الى اتمام انشاء المدح انتهى وبالجملة فليس هناك ما يمنع من جعل الواو في ولعم الوكيل اعتراضية وقد ناقش بعض المحققين فيها توهم المحشي ما لها بان واو الاعتراض هي واو الاستثاف تسمى بالاول في التوسط والثاني في التأخر فحمل الضمف المذكور التسمية ولا مشاحة فيها ونكتة الاعتراض هنا الأفعال في المدح وتأكيد السؤال نحو وهم مهتدون في قوله تعالى قال يقوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون وأيضاً هو تذييل لحسي لان من معناه واكفني به وأتوكل عليه ومنه معنى نعم الوكيل نعم الكافي فكانه قيل هو وكيلى ونعم الوكيل أو هو كافي ونعم الكافي كما في ذلك جزينا هم بما كفروا وهل يجازي الا الكفور وقد جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً فذان نكتان جزيلتان انتهى (قوله كما في قوله ان الثمانين الخ) آخره قد أوجت سمي الى ترجمان وقد وقع وبلغتها في أثناء الكلام بين اسم ان وخبره وهو أول أقسام الاعتراض المعدودة في التلخيص والقسم الثاني الواقع بين كلامين متصلين وجوز بعضهم وقوعه في آخر الكلام وبين كلامين غير متصلين وما نحن فيه انما هو من القسم الرابع فالمراد ان الواو فيها نحن فيه اعتراضية بعدها جملة دعائية نظير الواو التي في قول الشاعر وان كانا من قسمين (قوله كما في الحمد لله) أي نظيرة وان كان هذا معدولاً عن الفعلية التي هي أصل له حيث كان حمدت الله حمداً بخلاف ما نحن فيه وفيه إشارة الى ان مناط افادتها الدوام والثبات بناء على القرينة هو كونها اسمية لاصيرورتها اسمية اذ الاسمية مطلقاً بعيدة عن الزمان المقضى للتجدد والحدوث المنافي لمعنى الدوام وكذا افادتها التوكيد باعتبار اسميتها لاصيرورتها اسمية (قوله ان يعطف جملة الخ) وذلك كما في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الى قوله هم فيها خالدون عطف مجموع هذه الجمل المسوقة لبيان ثواب المؤمنين للترغيب على مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على

عبدنا الى قوله أعدت للكافرين التعلق بأحوال المرتابين في حقبة القرآن من تكليفهم باتيان ما يساوي أقصر سورة مما نزل
 وقريمهم وتهديدهم وإبعادهم بالنار الموصوفة فالمعتمد على العطف كل من المجموعين من غير نظر الى أجزائهما حتى يطلب
 المشاكلة بينها بالخبرية والانشائية وأما المدار على أن يتحقق تناسب بين غرضي المجموعين كما في هذه الآية فإن المجموع الاول
 بيان لحال المرتابين للترهيب والثاني وصف لحال المؤمنين للترغيب وينهما تناسب التضاد فإن كل واحد من الضدين وكذا
 النقيضان مناسب للآخر لا لاشتراك الضدين في التضاد والتقبضين في التناقض فإن كل واحد من الضدين مضاد للآخر وكذا
 كل واحد من التقبضين هذا والاولى ان يراد من عطف القصة ان يعطف مجموع على مجموع سواء كانا من قبيل الجمل أم لا
 ليتناول العطف في مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث عطف مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول
 والآخر لمناسبة بينهما في ان كلا وصفان متقابلان ولو عمدت الى عطف الأحاد على الأحاد لأنجد التناسب (قوله فلي هذا
 يشترط الخ) ان قلت عبارة الكشف على خلاف ذلك قال فان قلت علام عطف قوله تعالى وبشر الذين ولم يسبق أمر ولا
 لهم يصح عطفه عليه قلت ليس الذي اعتمد بالمعطف هو الأمر حتى يطلب له مثا كل من أمر أو نهى بمعطف عليه أما المعتمد
 بالمعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاق
 وبشر عمرا بالغفو والاطلاق اه فان تميزه بالجملة والتثنية بما ذكر يدلان على عدم الاشتراط قلت ذكر السيد ان ليس المراد
 من الجملة الكلام المتضمن اسناداً بل أريد به معنى المجموع أى المعتمد بالمعطف هو مجموع قصة بين فيها ثواب المؤمنين على
 مجموع قصة بين فيها عقاب الكافرين وان في المثال عطف قصة عمر والدلالة على حسن حاله على قصة

زيد الدالة على سوء حاله	أشد كان المعطف أحسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية أو النشائية فلي هذا يشترط في عطف
لكنه اقتصر من القستين	القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملاً متعددة. وهنا ليس كذلك ولعل
على ما هو العمدة فهما	الحشي أراد بمعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدي الجملتين على حاصل مضمون
وكانه قال زيد يعاقب بالقيد	الأخري من غير نظر الى اللفظ وهذا المعطف مما جوزة الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل
والارهاق فما أسوأ حاله	والوصل ووصفه بالدقة والحسن وأيده بمثال أورده صاحب الكشف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق

وما أخسره فقد ابتلى بيلة كبرى وأحاطت به سيئاته وبشر عمراً بالغفو والاطلاق فما أحسن حاله وما أنجاء وبشر
 وأرجعه وأنت خير بأن هذا خلاف الظاهر من غير ضرورة فانه اذا جاز عطف جمل متعددة على جمل متعددة لتناسب الفرضين فلم لا يجوز
 عطف جملة على جملة أخرى لمناسبة الفرضين أو لمناسبة حاصل مضمون أحد أهما لحاصل مضمون الأخرى مع قطع النظر عن الاخبارية
 والانشائية فانها يتعلقان بالالفاظ والمعاني الاول دون الحاصل والخلاصة فلذا ذهب الشارح الى ان مثل هذا المعطف من قبيل عطف
 القصة كاهو ظاهر كلام الكشف ووصفه بالدقة حيث قطع النظر فيه عن خصوصية الانشائية والخبرية والحسن حيث بوجبا اعتباره
 الخلاص من التكلفات التي اعتبرت في عطف الانشائية والاخبارية فقول الكشف ليس الذي اعتمد بالمعطف الخ أي ليس المعتمد
 بالمعطف الأمر أي الجملة المشتملة عليه من حيث هي أمر أي جملة مشتملة عليه والتعير عن الفعل والضمير المستتر فيه بالفعل شائع
 في عباراتهم بل المعتمد جملة وصف ثواب المؤمنين أي الجملة من حيث انها مينة ثواب المؤمنين مع قطع النظر عن كونها أمراً
 (قوله ولعل الحشي الخ) خصه بذلك نظراً للمقام والا فمعطف القصة كما يتناول هذا يتناول ما ذكره السيد في معناه وقوله
 عطف حاصل الخ أي لمناسبة بين الحاصلين أعني وصفه تعالى بالكفاية والتوكل من حيث انها وصفان له تعالى بينهما لزوم كما
 قدمت الإشارة اليه ولك أن تراعى مناسبة الحاصلين في غرضهما وان لم يراع مناسبة الحاصلين اذ هما متماثلان ضرورة ان المقصود
 منهما مدحه تعالى (قوله من غير نظر الى اللفظ الخ) فيه اشارة الى دفع ما ذكره السيد حيث قال ان أراد بمعطف الحاصل
 على الحاصل تأويل أحدهما بحيث يفان في الخبرية والانشائية فذلك عطف الانشاء على الخبر أو بالعكس بناء على التأويل لا قسم آخر
 من المعطف بينهما كما زعمه وان أراد به انه لا تأويل هناك فهو عطف الجملة الانشائية على الخبرية أو بالعكس من غير ان يجعل
 احدهما بمعنى الأخرى فلا فائدة لقوله عطف الحاصل على الحاصل ومحصل الدفع ان المراد الثاني ولا تسلم انه من عطف

الانشائية على الاخبارية بل من عطف الحاصل على الحاصل مع قطع النظر عن الانشائية والاخبارية قوله والارفاق بالمهمة الضيق ونكليف السر قال ارفقه عمرا اذا اصابه به وغشاه قوله وان رده السيد أي لآخرة هذا الرد كما يسلم بالتأمل فيما ذكرنا أخذاً من كلام المحشي في حواشيه على المطول وعلى تسليم ان عطف الفصة ما ذكره السيد فيمكن اعتباره فيها هنا بأن يلاحظ مثل ما اعتبره السيد في المثال المتقدم بأن يقال التقدير وهو حسي فما أعظم كفايته ولم الوكيل فما أعظم وكالته أو أن قوله وهو حسي جلتان صغرى وكبرى باعتبار أن حسي في تأويل يحسبن وان لم الوكيل مشتمل على جلتين لان الخصوص بالمدح إما مبتدأ أو خبر وعلى كلا التقديرين هي جملة ونعم الوكيل أخرى والمراد من الجمل ما فوق الواحد كما يشعر به التوصيف بالتمسدة (قوله ولا يمكن جعل الخ) عبارة التلخيص وأنا أسأل الله من فضله أن ينفع به كما نفع بأصله أنه ولي ذلك وهو حسي ولم الوكيل فالواو في وهو حسي ليست للاعتراض لان تجويزه آخر الكلام قول ضعيف وليس هنا نسكنة جزية وليست للحال من مفعول أسأل ولا من ضمير ولي لعدم صحة اعتبار التقييد فهي للمعطف إما على جملة وأنا أسأل الله فتكون حالا والانشائية لا تقع حالا وإما على جملة أنه ولي ذلك فتكون لتعليل السؤال والانشائية لا تكون علة فتعين ان تكون جملة وهو حسي خبرية وأنت خبر بما تقدم أنه لا مانع من جعلها اعتراضية والنسكنة جزية أو جعلها استكافية فتذكر (قوله ولا يقول صاحبه الخ) في المطول من يشترط اتفاق الجلتين خبراً وإنشاء لا يسلم صحة ما ذكره الكشاف من المثال أعني زيد بماق الخ ولذا قال المصنف ان قوله وبشر الذين آمنوا عطف على محذوف يدل عليه ما قبله . (٨٥) أي فأنذروهم وبشر الذين آمنوا

وجملة فأنذروهم المقصورة
مطوفاً على قوله فان لم
تفعلوا الخ وعطف الإنشاء
على الاخبار وبالمعنى يجوز
بالفعل انتهى بزيادة والمعيان
هما ما اختاره الشارح وما
اختاره السيد (قوله فلا
يتم جواب المحشي من قبله)

وبشر عمراً بالمعنى والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي هنا بحث وهو ان الشارح أعان
رد هذا المعطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسي فيه إنشاء ولا يقول صاحبه بمطوف
القصة على القصة بشيء من المضيئين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم
جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا المعطف مطلقاً لم لكنه ليس كذلك كيف
وقد اعترف به في شرح الكشاف وبوقوعه في القرآن نحو * وأوامهم جهنم وبئس المهاد * (قوله ورده
بعض الفضلاء الخ) أي رد سيد المحققين رد الشارح هذا المعطف في حاشيته على شرح التلخيص
بأنه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسي بأن يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما ليناسب
المعطوف عليه أي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدماً على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على

أي من قبل صاحب التلخيص اذ هذا الاعتراض الذي أورده الشارح أعان هو على صاحب التلخيص في عبارته فقط وعبارته غير صالحة
لجمل وهو حسي إنشاء فلا يتم الجواب الاول من المحشي القائم مقام صاحب التلخيص لاصلاح عبارته وصاحبه لا يقول بمطوف القصة
فلا يتم الجواب الثاني أيضاً ويجوز ان يكون الضمير في قبله للمحشي احترازاً عن الجواب الذي ينقله عن السيد ويجوز ان يكون اضافة
جواب الى ما بعده عهدية مراداً به الجواب الثاني فيكون فيه اشارة الى صحة الجواب الاول من قبله كما أشرنا اليه واعلم ان القول
عن الشارح في حواشيه على المطول أنه لم يقصد بقوله ان التركيب فيه عطف الانشاء على الخبر الاعتراض عليه بل التنبيه على محنة قال المحشي
هناك وبؤيده أنه لم يحكم بطلان المعطف في شيء من الاحتمالين وأنه اختاره هذه العبارة في خطبة شرح الطائفة النفسية وضميره اه وأنت
خير مما هنا ان في التأييد بالوجه الثاني نظراً حيث كان غرضه رد هذا المعطف في عبارة التلخيص لا مطلقاً والسيد اختار حمل
عبارة الشارح على الاعتراض وأجلب بما سيأتي وتبعه الخيالي وأجاب بما تقدم كما هو صريح قوله رد الشارح في بعض كتبه الخ فاقيل في
دفع بحث المحشي ليس مقصود الشارح بما ذكره أن هذا المعطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على أنه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتسل
لتصحيحه فالمحشي تسلم لتصحيحه هذين الوجهين فقوله رد الشارح بالنظر الى الظاهر وكذا رده بعض والافهو تأمل وتسل
وتصحيح انتهى مما سمع الاسماع وكذا ما قيل لك ان قول قصد الشارح رد هذا المعطف مطلقاً واعترافه به إما رجوع عن الرد
أو الرد رجوع عن المعترف به (قوله أي رد سيد المحققين الخ) عبارته استصعب الشارح هذا المعطف والامر حين لا تاختار أولاً
أنه معطوف على مجموع جملة وهو حسي لكننا قد در في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقاً أي وهو نعم الوكيل ومثناه حينئذ

على ما هو المشهور وسيأتيك ان شاء الله تعالى انه الحق وهو مقول في شأنه نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية السابقة انتهى وحاصله اختيار ان المطفوف عليه مجموع وهو حسي لكن بلا حظ الخصوص الذي ذكر الشارح انه محذوف على هذا الاحتمال مبتدأ في الجملة المطفوفة ولا يكون كذلك الا اذا حمل الخصوص مبتدأ مخبراً عنه بجملة نعم الوكيل لاما اذا جعل بدلاً من الفاعل كما هو ظاهر ولا ما اذا حمل مبتدأ محذوف الخبر أو العكس فانه لا يكون مبتدأ في المطفوف فانه على الاخير خبر وعلى ما قبله من جملة أخرى والداعي الى اعتبار الخصوص مبتدأ في المطفوف ان يكون المطفوف حينئذ جملة اسمية مثل المطفوف عليه ليتحقق تناسب المتماطين فقوله بقرينة المطفوف عليه مرتبط بكون المقدر مبتدأ وسواء في هذا تقديره مبتدأ مقدماً أو مؤخراً والتقدير على الاحتمالين أي وهو نعم الوكيل إما كون المقدر هذا على الاول فواضح وأما على الثاني فلان قولك ولعم الوكيل هو اذا لاحظت الضمير مبتدأ مؤخراً يكون رتبة التقديم قال فاذا أردت النطاق به بحسب أصله قلت وهو نعم الوكيل قول السيد أي هو نعم الوكيل واف بالاحتمالين خلافاً لما توهمه المحشي فتقرر كلامه على هذا الوجه أولى وأيضاً على تقرير المحشي يكون قوله بقرينة الخ مرتبطاً بمحذوف أي ويكون مقدماً بقرينة الخ وهو بعيد وبالجملة فالمبتدأ المقدر هو الخصوص لا مبتدأ آخر وتقديره مؤخراً اتفاقاً ومقدماً مختار السكاكي وكثير من المحققين فلا يتوجه ما اعترض به المحشي المدقق من ان هذا المقدر انما يحتاج اليه اذا لوحظ الخصوص المؤخر خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ والجملة قبله خبر فانه مبني على مذهب الجمهور من وجوب تأخر الخصوص وتوهم ان المقدر غير الخصوص وبعض الناظرين هنا أو هام أحيانا الاعراض عنها (قوله من ان الخصوص مقدم عليه) أي على الفاعل وعند الجمهور زيد المذکور (٨٦) دليل على الخصوص المحذوف لان خصوص لانه مؤخر دائماً والتقدير زيد نعم الوكيل زيد

ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من أن الخصوص مقدم عليه وأما مؤخراً أي نعم الوكيل هو	محذوف الخصوص الذي هو
ويكون الخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من بجملة مبتدأ وأعمال تعرض السيد السند لهذا	زيد الثاني للدلالة زيد الاول
الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل الخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول	عليه واختار مذهب السكاكي
اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدماً فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقديره للبتدأ لولم يؤول	ومن معه لجزالة وقلة مؤوته

(قوله وأعمال تعرض الخ) علمت ما فيه وقوله لا يتم على مذهب الخ وكذا على مذهب من بجملة مبتدأ محذوف الخبر نعم أو بدلاً من الفاعل وقوله اذ لا خلاف في انه الخ أي لا خلاف بين من يقول بجواز التقديم أو لا خلاف بين الكل في تعيين الابتدائية على تقدير ان يكون مقدماً وان كان الجمهور لا يجيزون التقديم بالفعل (قوله ولا يخفى عليك انه الخ) محصله اثم اختلفوا في الانشاء اذا وقع خبراً مثل زيد اضربه فالجمهور وقال السيد انه الحق على انه بتأويل مقول فيه أو نحوه واختار بعض المحققين عدم الحاجة الى التأويل وعليه الشارح فعلى هذا الجواب إما ان يرتكب التأويل كما هو رأى الجمهور فقيه ما سيأتي وإما ان لا يؤول فالخذور باق اذ الجملة حينئذ انشائية وهو توسعة في كلام السيد بتحملها عبارة الخيالي والا فقد علمت من عبارة السيد التصريح باعتبار التأويل ووجه انشائية الجملة على هذا انه لم يقصد منها الدلالة على نسبة حاكية لاخرى بحيث تطابقها أولاً تطابقها بل المقصود تعظيم المدح وحقيقته أنك تعقد انصاف المدح بصفة جميلة غير ان هذا الاعتقاد لا يترتب عليه الغرض المقصود منه أعني تعظيم المدح الا اذا أجريته على لسانك أو شيء من جوارحك فاذا قلت زيد كريم ليس الغرض منه افادة الخطاب فائدة الخبر أو لازمها لانه ربما كان ذلك متحققاً لديه وأما المقصود ان يظهر عليك اعتقادك انه كريم فتكون معظماً وان كان هناك نسبة لها خارج تطابقه أولاً تطابقه واذا قلت اضرب زيداً فدلولة وان كان الطلب النفسي القائم بنفس المتكلم وهو يتحقق أولاً ثم يأتي اللفظ على طبقه الا انه لما كان الغرض من ذلك الطلب النفسي اعني امتثال المأمور لا يتحقق الا اذا ظهر ذلك الطلب النفسي على اللسان بحيث لو لم تقل اضرب لا تعد طالباً حياً باللفظ لذلك الغرض لا تفهم الخطاب ذلك الامر النفسي وان كان الامتثال موقوفاً عليه وكذا مثل قولها رب اني وضعتها أنثى معناه الانثائي التحزن القائم بنفسها اللازم لتخلف ما كانت ترجوه من وضع الذكر الا ان هذا التحزن في مقام الاستعطاف لما لم يترتب عليه الغرض المطلوب أعني العطف الا

بظهوره عليها جيء باللفظ ليظهر عليها ذلك التحزن فيكون ادعي الى عطف المخاطب عليها وان كان له علم بذلك المعنى النفساني وكذا رب اني وهن العظم مني معناه الاثنائي الضعف القائم بذات المتكلم لكن قصد ظهوره على اللسان لفرض الاستعطاف وكذا التمني والترجي معانها امر قائم بالنفس لكن يقصد ظهوره للفرض المقصود ترتيبه عليه بحسب ما يدعو اليه المقام كالتأسف في مثل قوله ليت الشباب يعود يوما ومن هذا ينكشف ان المعاني الانشائية امور قائمة بنفس المتكلم وذاته إما قياماً أصلياً كقيام العرض بالجواهر أو قياماً ظلياً وانها تتحقق أولاً ثم يؤدي بالالفاظ على طبقها الا ان الفرض منها لا يتحقق الا بظهور تلك المعاني على اللسان فالعرض من الفاظ الانشاء هو ذلك الوجود اللفظي فلذا قيل ان الانشاء ما يتحقق مدلوله باللفظ به والا فظاهر ان اضرب مثلاً لا يتحقق مدلوله اعني الطلب النفسي باللفظ به بل التلفظ به تابع له بخلاف الخبر فان المقصود منه اعلام المخاطب وان يحصل له التصديق بالنسبة فمدلوله تلك النسبة من حيث يقصد حصول التصديق بها للمخاطب وهي بهذا الاعتبار لا تتوقف على اللفظ لا يمكن ان تحصل للمخاطب من طريق آخر كالبداهة أو الاحساس وهو معنى قولهم ما يتحقق مدلوله بدون اللفظ به فظهر لك الفرق بينهما وان الجمل التي يقصد بها انشاء لا يصح اعتبارها اخبارية مثل جملة الحمد لله وان قولك زيد اضربه اذا لم يعتبر تأويل الخبر انشاء قطعاً كيف ولا فرق بين قولك اضرب زيداً وزيد اضربه فان قولك اضرب ونحوه من الافعال الانشائية المتعدية معتبر في مفهومها نسبتان النسبة الى الفاعل والنسبة الى المفعول والنسبة الثانية سببه قهيدية لا يتصف باعتبارها بخبر ولا انشاء وانما هو انشاء باعتبار الاولى فاذا قلت زيد اضربه فلم يحدث فيه سوى انك حولت التنبية الثانية من كونها قهيدية الى كونها انشائية فكيف يخرج الكلام بمجرد هذا الى الخبرية وليس (٨٧) الكلام في كون زيد مطلوباً بضره

ان عني المعنى اللازم لتعلق الضرب به في قولك اضرب زيداً فان هذا اخباري قطعاً كما ان لتعلق الفعل بفاعله لازم وهو كونه

نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة أيضاً انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشاءه بل يصير

مطلوباً منه الفعل وانه لا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل الا في الصورة اذ المقصود بكل مدح زيد على جهة العموم والخصوص وهو انما يتحقق بان يظهر اعتقادك اتصافه واتصاف جنسه بالصفات العظيمة على اللسان وليس القصد الى انهم المخاطب نسبة تعتبر حكاية لآخرى وبهذا يسقط تشكيكات الناظرين (قوله كما ان الجملة التي الخ) بيانه ان الجملة الفعلية ما قصد فيها نسبة الفعل الى فاعله على جهة الثبوت أو الاتفاء وسواء في هذا تقدم الفاعل أو تأخر فقوله يقوم زيد وزيد يقوم مفهومها واحد عند أهل المعاني نعم يتقدم الفاعل الامر لفظي كما في نحو من قام اذ أصله أقام زيد ام عمرو أم بكر الخ اختصرت هذه الدوائر وعبر منها بكلمة من الدالة عليها اجمالاً ولتضمنها معنى الاستبهام وجب تصدرها أو معنى كزيد يقوم لتأكيد النسبة بتكرار الاسناد وتفصيل البحث في أوائل بحث المسند وقوله بحسب المعنى تنازعه قوله انشائية وقوله فعلية وأما مفهوم الجملة الاسمية فهو الحكم بالاتحاد بين الطرفين (قوله واعتراض الشارح انما الخ) محصله ان معنى اعتراض الشارح استشكل نفس عطف نعم الوكيل على هو حسي أو حسي بعد فرضه وانه لاصحة لهذا التركيب الا بالتأويل والخروج عن هذا الفرض فهو قائل بصحته عند الخروج عن هذا الفرض ومن رد على الشارح فهم ان معنى اعتراضه انه لاصحة لهذا التركيب لانه يلزم عطف الانشاء على الخبر فرد عليه بأنه غير لازم لوجود التأويلات المصححة للتركيب الدافعة للعطف المنوع وبقرير كلامه على هذا الوجه لا يرد ما قبل فمختار هذا وقول الجواب عن شيء قد يكون بتقرير ذلك الشيء وابداء شيء آخر وقد يكون بتقرير ذلك الشيء وهما من الثاني فن حيث الظاهر المعطوف هو جملة نعم الوكيل فيرد الاعتراض ومن حيث الحقيقة هو جملة هو مقول فلا اعتراض (قوله على انه بعد التأويل الخ) قيل لانسلم الفوات لجواز قصده من مقول فيه الخ بكناية به عنه أو في ضمن قصد لفظ نعم الوكيل كفضل ما قلته أما والنيون من قبلي لا إله الا الله فانه كلام النبوة محل بمعالي المعاني وفيه انه حيث قصد

يقول فيه انشاء المدح كان الخبر في الجملة الاسمية المقدرة انشاء فتكون انشائية فيعود المحذور ويخلوا التقدير عن الفائدة وقوله المدح العام قيل يعني من غير تعيين خصلة على ما في شرح التلخيص للشارح رحمه الله تعالى والاولى ان يراد مدح الجنس ولبعض الناظرين مالا ينبغي الالتفات اليه (قوله يعني ثم قال بعض الفضلاء الخ) اما اورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسي بمعنى يحسني وعبارته بعد ما تقدم نقله عنه ونختار ثانياً انه معطوف على حسي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسني ويكفي في فان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة في موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه ويحسن اذا روعي في الثفن نكتة كما في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد وكهلاً فان وجيهاً ومن المقربين ويكلم الناس أحوال من كلمة كما صرح به في الكشف وقد عطف بعضها على بعض وعدل في التكلم الى صيغة الفعل تنبيهاً على تجدد فلهنا عدل الى الجملة الفعلية الدالة على المدح العام مبالغة فيه وأما قول الشارح انه من عطف الانشاء على الاخبار فجوابه ان ذلك جائز في الجمل التي لها محل من الاعراب نص عليه العلامة الكشف في سورة نوح ومثله بقولك قال زيد نودي للصلاة وصل في المسجد وكفاك حجة قاطمة على جوازه آية وقالوا حسبنا الله الخ ما نقله الحياي واعترضه المحشي أولاً بأنه لم يوجد التصريح بالجواز في (٨٨) الكتب المتداولة بل في شرح التسهيل لابن مالك في بحث المفعول معه خلاف ذلك

حدث قال لا بعطف جملة خبرية على استغماية مع استقلال كل منهما فلان لا يجوز ذلك مع عدم الاستقلال أولى ووجه الأولوية ان الخبر والانشاء متباينان فلا يجوز الجمع بينهما نحو الواو اذا لم يقد نحو الواو التشريك في الاعراب بان لم يكن للجملة الاولى محل فكيف

لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه لم الوكيل (قوله وأيضاً يجوز الخ) يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بأنه يجوز عطف نعم الوكيل على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسني لانه وان كان اخباراً لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبراً لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبيين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فحينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسي بلا تأويله يحسني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

يجوز اذا افاد التشريك في الاعراب لانه اذا امتنع الجمع غير المؤثر فالجمع المؤثر أولى وثانياً بان عبارة الكشف التي استند وجعل اليها شاهد عليه لاله ولا نص فيها وأطال في بيان ذلك وبالجملة فكلام بعض الفضلاء فيه الجواب من جهتين حجة عام اعتبار تأويل حسي يحسني وجهة اعتباره الا انه لما كان المبني فيهما واحد وهو ان الجملة التي لا محل لها في معنى المفرد اقتصر الحياي على الجواب بناء على التأويل مراعاة لكلام الشارح في تقرير الاشكال وبشير المحشي الى هذا فتأمل (قوله قلت الوجه ان الخ) محصله ان الخبرة والانشائية من العوارض الخاصة بالكلام من حيث انه كلام لامن حيث انه لفظ اذ معناها احتمال الصدق والكذب وعدمه مما شأنه احتمالها والذي يصح اتصافه بهما النسبة التامة المقصودة بالذات بخلاف المفردات والنسب التقييدية وكل نسبة غير تامة كما بين في محله وظاهر ان الجمل التي لا محل لها نسبها غير تامة ولذا لم تعتبر كلاماً فلا تصف على التحقيق بالخبرية والانشائية ووصفها بهما انما هو باعتبار الصورة نظراً لتهيئتها القريب لان تكون كلاماً نظير اعتبار المناطبة اطراف الشرطية قضائياً وحيث ان اتصافها بهما ظاهري فلا التفات اليهما في مقام العطف اذا العمد في النظر الى جانب المعنى فكما الانقطاع بينهما انما هو باعتبار الصورة لا باعتبار التحقيق وأنت بعد هذا لا ترنا ب في ان الحق ما ذكره السيد السند من جواز اختلاف المناطقين انشاء وخبراً فيما له محل من الاعراب كما انه لا ريب في جواز عطف الجملة على المفرد في نحو زيد جاهل وأبوه عالم ولذا لم يلتفت المحشي هنا الى ما اعترض به على السيد في حواشي المطول وتقدم نقله وقوله ومن هذا تبيين

ي من الوجه الذي ذكرناه لصحة عطف الانشاء على الاخبار وهو كونها واقعة موقع للفردات وفي حكمها فلا تنفك الى اختلاف نسبتها بالاخبارية والانشائية وقوله صرح به السيد أي بالذكور من جواز العطف ووجهه أيضاً كما يظهر من عبارته المنقولة وقوله يعني المفرد يعني أنه ليس بجملة حتى باعتبار الصورة فلا يكون هناك مسابغ لدعوى اختلاف المتعاطفين بالانشائية والخبرية اذ لم يزل على الرجل على هذا من المركب التوضيحي قال الرضي معنى نعم الرجل زيد زيد رجل جيد وذلك لسلب الزمان والحدوث منه فصار لم يكن صفة مشبهة والتركيب كجرد قطيفة انتهى وقوله لا اشكال في عطفه على حسبي ولو أحييت عطفه على جملة وهو حسبي لاحظت ارتباطه بالخصوص بالمدح المحذوف ليكون المجموع جملة (قوله أي يدل على ان عطف الخ) تفسير لضرب عليه وإشارة الى أن المدعي عام ولذا احتج الي تعميم الاستدلال بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله لم لا يجوز ان يكون مجموع الخ) قيل وهو الاصل والآية محتاجة الى أحد التأويلين الذين أشار اليهما أولاً اذ الوارد في الآسن وفي بعض الادعية مثل حسبنا الله ونعم الوكيل وفي الحديث الشريف آخر ما تكلم به ابراهيم حين أتى في النار حسبي الله ونعم الوكيل فهذا وأمثاله يقتضي كون الواو في الآية من المحكي والله أعلم (قوله ولا يجوز ان يكون من الخ) مبني على ما جرى عليه الخيالي من ان معنى قوله قطعاً بقاءً وسياً على معناه آخر يندفع به اعتراض المحشي (٨٩) وقوله الا بتأويل بعيد استثناء

من قوله اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار وقوله وهو ان يقال الخ فيكون الواو حينئذ من المحكي وبصح العطف لانه يكون من عطف جملة خبرية متعلقها جملة انشائية على جملة خبرية أيضاً ويكون المحكي مجموع حسبنا الله وقتلنا نعم الوكيل وقوله ومثل هذا التقدير الخ

رجل جيد حينئذ لا اشكال في عطفه على حسبي (قوله ويدل عليه قطعاً) أي يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب جائز قوله تعالى (وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (قوله لان هذه الواو من الحكاية لان المحكي الخ) دفع لتوهم انه لم لا يجوز أن يكون مجموع الجملتين مقول قالوا ببيوت الواو بينهما بأن يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية أي من كلام الحاكم أي قالوا حسبنا الله وقالوا لم الوكيل ولا يجوز أن يكون من الكلام المحكي لانه لا يصح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقتلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم السياق الذهن اليه ولا قرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول

(١٢ - حواشي القوائد اول) بيان بعد التأويل وحاصله انه بعيد من جهة اللفظ ومن جهة المعنى أما الاول فلعدم انسياق الذهن اليه بسبب عدم دلالة القرينة أو ليس في الكلام ما يدل على تقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ الا في كلام المحشي فان القرينة عليه ذكره في جانب المعطوف عليه فقوله ولا القرينة عطف علة وأما الثاني فلانه وان كان بين مفهومي الجملتين مناسبة وجامعا من حيث ان الاولى اخبار بأن الله نعم عليهم بالكفاية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والتمعة سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضايقين فين الجملتين تقابل التضايق وهو مناسبة معتبرة عندهم الا انها لم تكن على وجه يحسن العطف معه بالواو اذ الجامع بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعاً والجملة الثانية مغايرة للاولى في الطرفين مما مغايرة لا تظهر معها المناسبة بخلاف المناسبة على تقدير المبتدأ الآتي فانها على وجه يحسن معه العطف بالواو اذ المسند اليه متحد في الجملتين وكل من المسندين فيها صفة له تعالى بينهما لزوم وبقرير المقام على هذا الوجه يسقط ما اعترض به المحشي المدقق وغيره فتثبت (قوله حتى يتوهم ان الجواز الخ) قال مولانا خالد وجه توهم هذا الاختصاص أن الجملتين المختلفتين خبراً وانشاءً اذا وقعا في حيز القول لم يرد بهما الا الالفاظ والنسبة الكاثرة بين أجزائها ليست مقصودة أصلاً فتكسر سورة الاختلاف ويتبدل الاقطاع بالائتلاف بخلاف ما اذا كانتا خبرين مثلاً فان النسبة بين أجزائها مقصودة قطعاً لكن لا بالذات وبمجرد تعيينها مقصوداً لا يوجب جواز العطف ومن غم ادعي بعضهم الاختصاص السابق وقال المثال المذكور مصنوع ووروده ممنوع ولئن سلم فتؤول

الا ان دعواه غير مسموعة ومناقشته في المثال مدفوعة كما لا يخفى من تحرير المحشى آفها وسالفا انتهى (قوله لان مصحح العطف هو الخ) افاد به ان مبنى الاستدلال بالآية على عدم اختصاص العطف بما بعد القول وهو متفرع على عموم مناط جواز العطف المذكور فذكر المثال في المقام انما هو مجرد انتقاس وتوضيح للمناط فلا يضرنا عدم سماعه ولا يتوجه ما قيل ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من الفصحاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب وعلى الثاني لاجابة الى الاستدلال بالآية ويان العموم به (قوله إما مؤخراً ليناسب الخ) اعلم ان السيد ادعى قطعية دلالة الآية على جواز اختلاف المتعاطفين خبراً واشاء فيما له محل بناء على ان الواو من الحكاية نظراً لعدم صحة اعتبارها من المحكى حيث يلزم عليه اعتبار التأويل البعيد لفظاً ومعنى والخيالي منع هذا لزوم بجواز أن يعتبر تأويل غير بعيد على تقدير ان تكون من المحكى بأن يقدر مبتدأ في المعطوف ولا بعد فيه من جهة المعنى كما هو واضح ولا من جهة اللفظ اذ القرينة أعنى ذكره في جانب المعطوف عليه ومجى حذفه في الاستعمال دالة عليه فيساق اليه الذهن وسواء قدر مؤخراً أو مقدماً أما الاول ففيه زيادة عن كونه المشهور في تقدير الخصوص بالمدح مناسبة المعطوف عليه اذ حسناً فيه يجوز ان يكون خبراً مقدماً بأن نجعل اضافته لفظية بأن يكون الحسب بمعنى الحسب اسم فاعل بمعنى الحال أو الاستقبال بل هو المتبادر لقوله (ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم الخ) اذ المعنى والله أعلم الله يكفيننا ضرر هذا الجمع ولظهوره اقتصر عليه الخيالي كما هو قضية قوله أو عطفه على الخبر المقدم وانما كان اعتباره خبراً مقدماً مبني على اعتبار لفظية الاضافة اذ لو اعتبرت معنوية بأن أريد من الحسب معنى المضى أو الاستمرار وجب ان يكون مبتدأ خبره لفظ الجلالة اذ المبتدأ والخبر (٩٠) اذا كانا معرفتين ولم تعين القرينة ماهو المبتدأ والخبر وجب تقديم المبتدأ كزبد

<p>ولان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه هو مشترك في جميع المواد وليس مختصاً بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله فان جملة وما أجهله لانشاء التعجب عطفت على أبوه عالم وهي خبرية (قوله ويرد عليه) أي على ما قاله بعض الفضلاء من أن الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعاً انه يجوز أن يكون الواو من المقول المحكى ويكون مدخول الواو معطوفاً على ما قبله بتقدير المبتدأ اما مؤخراً ليناسب المعطوف عليه فان حسناً خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى الحسب واصافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب</p>	<p>أخوك وكما هنا فانه يصح ان يكون الفرض الاخبار بأن الكافي هو الله كما في قوله فان حسبك الله فلفظ الجلالة على هذا يكون خبراً لافاعلا بالوصف</p>
--	---

أغنى عن الخبر حتى يقال شرطه تقدم نفي أو استفهام وأيضاً الوصف بمعنى المضى أو الاستمرار لا يرفع كما لا ينصب تقديم وأما الثاني فهو وان كان خلاف المشهور الا ان الداعي لارتكابه قرب مرجع الضمير ثم لو اعتبرت معنوية الاضافة وقدر المبتدأ مؤخراً فلكونه المشهور أو مقدماً فللقرب المرجع مع مناسبة المعطوف عليه ولم يتعرض له لكونه خلاف ما درج عليه الخيالي وبهذا التقرير يسقط ما أطال به مولانا خالد قال فيه أمور الاول ان اضافة اسم الفاعل مثلاً انما تكون لفظية اذا لم يكن بمعنى الماضي أو الاستمرار كما هنا والثاني ان وجوب تقديم المبتدأ في الصورة المذكورة عند عدم قرينة تعينه والا جاز تأخيره كما في أبو خنيفة أبو يوسف وبنوا بنوا أبنائاً ولما بال افعالي القانلات لمابه وكما هنا اذ المقصود الحكم عليه تعالى بأنه كان لاعلى الكافي بأنه هو كما لا يخفى على ذوى الفكرة السليمة والثالث ان قوله في كلام البلاء ليس في محله اذ لا فرق عند البلاء وغيرهم في وجوب التقديم بلا قرينة وعدمه بها والرابع يجوز كون حسناً خبراً مقدماً معرفة لما حررته فالصواب التمسك به لا يكون الاضافة لفظية انتهى أما الاول فلا دليل على وجوب ان يكون حسب بمعنى الماضي أو الاستمرار بل يجوز ان يكون بمعنى الاستقبال وهو الظاهر والمقام مقام المنع يكفي فيه الجواز وأما الثاني فلما علمت من ان المقام لا يأتي الحكم على الكافي بأنه الله كما في ان حسبك الله وبه يندفع الرابع وسقوط الثالث غنى عن البيان ويسقط أيضاً ما ادعاه بعضهم من ان حسب لو كان بمعنى الاستمرار فيفسد التركيب لعدم صحة اعتبار حسناً خبراً مقدماً لكونه معرفة اذ اضافته معنوية حيثئذ ولا مبتدأ لعدم تقدم نفي أو استفهام وأيضاً الوصف بمعنى الاستمرار لا يعمل انتهى فان مبناه توهم ان لفظ الجلالة اذا اعتبر حسب مبتدأ يكون فاعلاً وليس بلازم

(قوله بقرينة ذكره الخ) متعلق بتقدير المبتدأ ودليل على أصل التقدير بدون ملاحظة هون المقدّر مقدماً أو مؤخراً بعد التوجيه لكونه مؤخراً وعلى قياسه (قوله مع ما سبق) أي بقرينة ذكره الخ (قوله وبما ذكرنا) أي من أنه إذا قدر مؤخراً يجعل مبتدأ خبره جملة نعم الوكيل كما هو صريح كلام الحيايى إذ لا يكون مبتدأ في المعطوف الا حينئذ لا ما إذا جعل بدلاً أو مبتدأ محذوف الخبر أو المكس والمقام المنع يكفيه الجري على بعض الاقوال ومن أنه إذا قدم يكون الداعي له وإن كان خلاف المشهور رعاية قرب المرجع وقوله الفاضل الحثي هو كمال الدين الاسود وحاصل قوله أنه إذا قدر المحصوص مؤخراً لزوم المحذور من عطف الانشاء على الخبر فيما لا محل له من غير تأويل إذ المحصوص حينئذ بدل أو مبتدأ محذوف الخبر أو المكس ولو قدر مقدماً فهو وإن اندفع به المحذور لكنه تأويل بعيد لا يلتفت اليه في الكلام المعجز إذ المشهور في المحصوص ان يقدّر مؤخراً حتى ذهب الجمهور الى وجوب التأخير فيكون حاله كحال تقدير قننا وهذا بخلاف تقدير المبتدأ في جملة وهو حسبي الخ فانه يجعل مقدماً وهو وإن خالف المشهور لكن لداع أغنى مناسبة المعطوف عليه وحاصل الدفع أنه بقدر مقدماً والمروغ لا ارتكاب خلاف المشهور متحقق هنا أيضاً أعني مراعاة قرب المرجع (٩١) ولا فرق بين داع وآخر

أو مؤخراً لكن على قول من يقول ان الجملة قبله خبر لا مطلقاً وهو كاف في المنع فيندفع المحذور (قوله) يعني يجوز ان لا يكون الواو الخ (قوله) بحيث يستفاد منه ان الوجه الثاني لا بطلان أصل الاستدلال أيضاً كالاول كما هو صريح قوله لا من عطف الانشاء على الاخبار فلاحتمال ان سواء يبطل بهما الاستدلال باصله وطريقه ولم يبال بظاهر

تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره في المعطوف عليه ومجيء حذفه في الاستعمال وانتقال الذهن اليه وأما مقدماً رعاية قرب المرجع مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل الحثي من أن تقدير المبتدأ مقدماً تأويل بعيد إذ المشهور تقدير المحصوص بالمدح مؤخراً وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وأما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس يبعد لأن المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدماً على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدماً على الخبر لان التأويل المذكور أعني يكون بعيداً إذا لم يكن قرب المرجع داعياً الى تقديره مقدماً كما ان تقديمه في المعطوف عليه بقرينة على تقديره في المعطوف مقدماً في فهو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على أحد المذهبين وهو ان يكون المحصوص المقدّر مبتدأ وهذا القدر كاف انني قطعية دلالة (قوله أو) عطفه الخ (يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفاً على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبراً عطفاً على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد

القول الآتي من ان الاحتمال الاول لا بطلان أصل الاستدلال أعني عطف الانشاء على الخبر فيما له محل كما انه ابطال لطريقه كما يقتضيه صدر البحث والثاني مجرد ابطال الطريق أعني كون الواو من الحكاية لا أصل الاستدلال لانه مع كونه غير موجه اذ هو من باب الدخول في الطريق ولا يليق بالمناظرة التي لفرض اظهار الصواب موقوف على اعتبار تأويل حسبنا بالجملة ليكون في الكلام عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل فلا يبطل أصل الاستدلال وهذا التأويل قد علمت انه لا ضرورة اليه حيث كانت المعطوف جملة ذات محل فالصواب عدم ارتكاب التأويل فيكون من عطف الجملة على المفرد ويبطل أصل الاستدلال هذا وقرر بعضهم المنقول على خلاف الظاهر حيث قال تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال لا طريقه الذي هو كون الواو من الحكاية اذ تقدير المبتدأ يرفع كون العطف. للذكور عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب سواء جعل الواو من الحكاية أو من المحكي والحشي تبعاً للخيال اختار الثاني لانه أدخل في الرد والا فلا يتوقف ابطال الاستدلال حين تقدير المبتدأ على جعل الواو من المحكي فتقدير المبتدأ لا يبطل الطريق المذكور وقوله وأما العطف فانه يبطل الطريق المذكور أي واذا أبطل الطريق الذي يوصل الى الاستدلال بطل أصل الاستدلال اذ لا طريق هنا سوى كون الواو من الحكاية فابطاله ابطال له وقرره مولانا خالد بن المعطوف على الاحتمال الثاني جملة الشائبة لها محل والمعطوف

عليه مفردان لم يؤوله وجلة خبرية ان أولاه فيكون الاول لا بطل أصل الاستدلال قطعاً بخلاف الثاني فإنه يحتمله وإنما هو قاطع في ابطال الطريق وكون الثاني محتملاً لا بطل أصل الاستدلال لا يخل بالتقابل بينهما ولا يفيب عنك ان هذا كله محل وخلاف التحقيق (قوله لجواز ان يكون قالوا مقدرأ الخ) فائدة التقدير وان لم يتفاوت المعنى بالتقدير وبدونه دفع محذور عطف الانشاء على الاخبار كما وقع لغير ذلك في العطف على معمولي عاملين مختلفين فقط ما قيل هنا (قوله أما لو كان معناه الخ) وكذا لو كان معناه ما ذكره الحنفي في حواشيه على المطول من ان المراد قطعاً بليق بالخطايان وهو الظهور فان كون الواو من المحكي يستلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لا عمل له من الاعراب فيحتاج الى التأويل وعلى تقدير كونه من الحكاية يكون عطف أحد القولين على الآخر اللذين في حكم المفردين من غير تكلف التأويل انتهى فان في دعوى الظهور اعترافاً باحتمال غير الظاهر ولم يبين من كلام الحياي ظهور ما ذكره من الاحتمالين ثم اعترض الحنفي كلام السيد بعد تقريره بما قلناه قال وفيه انه انما يتم لو ثبت جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب بشاهد ولم يثبت فعلى هذا التقدير أيضاً يحتاج الى التأويل بأنه مطوف بتقدير قالوا انتهى وأنت خير مما تقدم من انه الحق اذ الاخبار والانشاء جفت بحسب الصورة وشاهده ما ثبت من عطف الجمل على المفردات كما في آية ان الله يبشرك بكلمة الخ تقدير (قوله بهذه التوجيهات) أي التوجيهين اللذين ذكرهما الحياي فالجمع لما فوق الواحد وأما التوجيه المذكور في كلامه المبني على تسليم كون الواو من الحكاية فلا يجري في وهو حسي ولم الوكيل كالا يخفى (قال ثم ان حسن المثال الخ) (٩٢) ليس الغرض من هذه المناقشة المنازعة في قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول كما توهمه

الحنفي كمال الدين حيث قال فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول لما علمت من ان المثال مجرد اتئاس وتوضيح للمناط وإنما المقصود دفع ما عسى أن يمسك بالثال في جواز	تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المسدود قطعاً لجواز أن يكون قالوا مقدرأ في المطوف بقرينة ذكره في المطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية قل عنه أن تقدير المبتدأ يطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فإنه يطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية • واعلم ان ما أورده الحنفي إنما يرد لو كان معنى قوله قطعاً يقيناً أما لو كان معناه دلالة قطع مادة الاعتراض ولو ازاماً فلا لانه لا يمكن للمعترض أن يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها في حسي الله ونعم الوكيل (قوله للحكم معان ثلاثة الخ) يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت أو سلبية
--	---

عطف الانشاء على الخبر فيما له محل ثم سند المنع ما ذكره من ان من محسنات الوصل بعد وجود وهذا المصحح تناسب الجملتين اسمية وفعلية فلا وجه للشك بأذيال البداهة أو الذوق في حسن المثال اذ لا عبرة بهما في اثبات أحوال اللفظ كيف وقد وجد التصريح بعدم جواز مثل هذا المثال وادعى انه مصنوع وما قيل ان الجواز كاف في الغرض فلا يبعد منع الحسن لجوابه ان ما لبس بحسن غير جائز في باب البلاغة ومنع الحسن منظور فيه الى ما صرح به السيد من عدم جريان عطف القصة في نحو هذا المثال باعتبار ذاته فلا يتوجه ما قيل أنه لا يلائم ما اعتبره من عطف القصة على القصة نعم يقال ان تقدير المبتدأ لا يفتى عن تأويل في الخبر والتأويل في الخبر يعني عن تقدير المبتدأ ومفيد حسن المثال المذكور ثم اعلم ان الاستفادة من كلامهم في توجيه وهو حسي الخ وجوه منها ان الجملة الثانية عطف على مجموع الاولى بعد اعتبارها انشاء لتوكل أو اعتبارها قصتين وهذان للخياي ومنها العطف على حسي بلا تأويل أو بتأويله يحسب بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وعطف الانشاء على الخبر فيما له محل أو على جملة هو حسي بتقدير المبتدأ في المطوف وهذه الثلاثة للسيد الشريف ومنها العطف على حسي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل وهذا للفاضل المصام أو بتأويل لم الوكيل بمدوح وكالته أو العطف على الجملة الاولى مراداً منها انشاء الكفاية وهما لاكتلى ومنها العطف باعتبار الاصل اذ انشائية افعال المدح عارضة ليست باعتبار الوضع الاصيل أو بالبناء على مذهب كثير من النحاة المعوزين لمطابق الانشاء على الخبر أو العكس لا على مذهب البيانين المالمين له على ما ذكره الدماميني ومنها كون الواو استثنائية أو اعتراضية في آخر الكلام أو حالية أي مقولاً في حق الله تعالى لم الوكيل فهذه ثلاثة عشر وجهاً والله أعلم

(قوله وهذا المعنى عرفي) اي عرفي عام وهو مالا يتعين ناقله ضد العرف الخاص الذي يتعين ناقله وأما كان المراد ذلك لانه المراد اذا أطلق وبقابضه بالعرف الخاص أعني اصطلاح المنطقيين (قوله بمعنى ان النسبة واقعة الخ) لا بمعنى ادراكها وتصورها باعتبار انها تعلق بين الطرفين بل بمعنى ادراك انها اذا قيست الى نفس الامر فهي واقعة فيها أوليست بواقعة (قوله بطريق الاذعان الخ) لا بطريق التردد أو التوهم أو التخيل بأنها اذا قيست الى نفس الامر هل هي حاصلة فيها أو يتوهم ذلك أو يتخيل (قوله واعلم انه قد حقق الخ) قال المحقق الدواني بعد ان قل كلاما للشيخ في الشفاء وهو مصرح بأن أجزاء القضية المقولة ثلاثة وذلك مذهب القدماء اذ عتدهم ادراك النسبة الثابتة بين الموضوع والمحمول هو الحكم وليس مسبوقا عندهم بتصور نسبة هي مورد الحكم فان اثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين رأوا ان في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم اذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراك الحاصلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لانه يزول ادراك وبمحصل ادراك آخر بدله وللمناقشات فيه مجال إذ لا حسد أن يلزم أن المدرك في صورة الشك هو بينه المدرك في صورة الحكم أعني الوقوع واللاوقوع والتفاوت في الادراك فانه يدرك في الاول بادرار غير اذعاني وفي الثاني بالادراك الاذعاني وفي أبي الفتح النزاع بين الفريقين ليس في مجرد اثبات النسبة التي هي مورد الحكم ويقال لها النسبة بين بين وعدم اثباتها بل في أمر آخر وهو معنى النسبة التي تعلق بها الادراك الحكمي وهي الوقوع واللاوقوع فانها على رأى القدماء صفتان للمحمول ومعناها اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحاده معه فمعنى (٩٣) قولك زيد قائم ان مفهوم القائم

متحد مع زيد ومعنى قولك زيد ليس قائم انه ليس بمتحد معه وعلى رأى المتأخرين صفتان للنسبة بين بين وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعناها المطابقة لما في نفس الامر وعدمها فمعنى المثال

وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة أوليست بواقعة بمعنى ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين = واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بينه أو اللاوقوع كذلك وليس هنا نسبة أخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والاتفاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضاً نسبة العام الى الخاص أعني الثبوت لانه المتصور أولا وقد تسمى سلبية أيضاً اذا اعتبر اتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان أذعن بحصولها أولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تعلق بها علوم ثلاثة اثنتان

المذكوران اتحاد القائم مع زيد مطابقتها لما في نفس الامر ومعنى الثاني انه ليس مطابقا له وأنت اذا تأملت ورجعت الى وجدانك علمت انه ليس في القضية بعد تصور الطرفين الا ادراك لنسبة واحدة هي نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده معه على وجه الاذعان لا اظنك في مرتبة من ذلك قال السيد الزاهد والحق ان تعدد النسبة لا يشهد به الوجدان ولا يقتضيه البرهان بل الوجدان حاكم بنفيه والبرهان قائم على بطلانه ألا ترى أن الحكاية عن أمر واقعي يحصل بالنسبة الحلية لا مدخل فيها للنسبة الاخرى ولو كانت هاهنا نسبة أخرى هي مورد الوقوع أو اللاوقوع على ما زعموه لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول انتهى وأنت بعد هذا تعلم ان ما قيل على قول الحاشي وليس هناك نسبة أخرى الخ ان وجود النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب مما لا ينكره أحد وليس فيه نزاع وأما النزاع في كونها جزءاً من القضية على اختلاف المتقدمين والمتأخرين انتهى غير صحيح (قوله هي مورد الايجاب والسلب) أي الوقوع واللاوقوع وأما الايجاب والسلب فيها سيأتي من قوله ومورد الايجاب والسلب فالمراد منهما الايجاب والانزاع فقد استعملهما بكلا الاطلاقين (قوله وانه قد يتصور) بمحمل العطف على انه قد حقق وعلى ان النسبة الواقعة (قوله نسبة حكمية) لكونها مورداً للحكم بالمعنى الثاني (قوله لانه المتصور أولا) دفع لما يقال ان هذا الوجه أعني نسبة العام الى الخاص جار في تسمية مطلق النسبة المذكورة بالسلبية أيضاً فلم يسموا مطلق النسبة بالسلبية كما سموه بالثبوتية (قوله اذا اعتبر اتفاء الثبوت) يعنى ان التسمية بالسلب خاصة بالشق الثاني من النسبة المذكورة وليس لمطلقها كالتسمية بالاسماء الثلاثة السابقة وأما الاسم الخاص بالشق الاول فلفظ النسبة الابجائية ولفظ النسبة الثبوتية أيضاً اذا وقع في مقابلة السلبية

(قوله أحدهما) هو تصورهما في حد ذاتها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها في نفس الامر وقوله والثاني هو تصورهما باعتبار حصولها أولا حصولها في نفس الامر لكن بطريق التردد في ذلك لا بطريق الاذعان به الذي هو التصديق (قوله فقد ظهر ان المعنى الخ) ظهور عدم كون المعنى الاول من المعاني الثلاثة التي ذكرها الخيالي للحكم أمراً مفاداً للوقوع واللاوقوع من حصر النسبة التي بين زيد والقائم في الوقوع واللاوقوع وظهور ان النسبة هي التعلق من قوله بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين وظهور ان الايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع من قوله تعلق الثبوت أو الاتفاء اذ ظاهر ان الثبوت هو الوقوع والاتفاء هو اللاوقوع وظهور كون ذلك التعلق مورد الايجاب والسلب من قوله ويسمى نسبة حكيم ومورد الايجاب والسلب (قوله كما فهمه المحشي المدقق الخ) عبارته بعد ان شرح كلام الخيالي وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لفاتهما انتهى فحمل المحشي قوله وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع أي أو اللاوقوع وأفهم لفظ نفس لان المراد ذات الوقوع أو اللاوقوع لا ادراهما وحينئذ فيكون المدقق قد حمل المعنى الاول في كلام الخيالي على النسبة الحكيمة بمعناها عند المتأخرين أعني النسبة التقيدية التي هي مورد الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع فانه الموافق لقوله في المعنى الثاني ادراك وقوع النسبة الخ اذ المراد منها هنا النسبة التقيدية على زعمه كما سيأتي والمحشي حملها على النسبة التامة الخبرية كما انها في التعريف الثاني كذلك بناء على ماهو الحق من انه ليس في الخبر الا نسبة واحدة فرجع المعنى الاول الى هذا الاخير أعني الوقوع أو اللاوقوع فدعوى عدم تعرض الخيالي له ممنوعة وتوجهه على المدقق أيضاً بناء على حمل عبارته على ما ذكر ان دعوى قلة اطلاقه على الوقوع أو اللاوقوع دون اطلاقه على النسبة التقيدية ممنوعة بل بعد تسليم اطلاقه على النسبة التقيدية فالامر بالمعكس ولعل المحشي لم يحمل قول المدقق وقد يطلق الخ كما قيل على معنى انه يطلق على الوقوع بخصوصه لا أحد الامر من الوقوع أو اللاوقوع وان اتحام (٩٤) كلمة نفس للاشارة الى ذلك وحينئذ يكون المعنى الاول اطلاقه على أحد الامرين

فتحقق المغايرة وتصح دعوى القلة لان اطلاقه على	تصوران أحدهما لا يحتمل التقيض والثاني محتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول أي نسبة أمر الى آخر ليس أمراً مفاداً للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى
---	---

هذا المعنى غير معروف أصلاً فضلاً عن قلته قال العلامة ميرزاhead
استدراكا على صاحب الرسالة القطبية في اقتضاره على ثلاثة معان للحكم واعلم ان الحكم يطلق على معان أربعة الاول جزء القضية أي وقوع النسبة أولاً وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتغالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض من الحكماء انتهى فقد حصر ما يراد من الحكم في لسان أهل الميزان في هذه الاربعة فلو انه يطلق على الوقوع فقط عندهما لذكره سواء كان الاطلاق بطريق الاشتراك أو الحقيقة والحجاز وظاهر ان الوقوع فقط لو كان معني للحكم لكان في لسان أهل المنطق سواء اختصوا به أم لا اذ القاطع بانه ليس هناك عرف خاص غير المنطق في اطلاق الحكم على الوقوع فقط لا يقال يلزم أيضاً على مختار المحشي في عبارة المدقق ان من معاني الحكم النسبة التقيدية وهو غير متعارف كما يدل عليه كلام الزاهد لانا نقول لا شبهة في وقوع التعبير عن الحكم بأنه نسبة أمر الى آخر ايجاباً أو سلباً كما وقع التعبير عنه بوقوع النسبة أولاً وقوعها غايته ان المدقق زعم المغايرة بينهما والكلام معه في ذلك لا في أصل الاطلاق بخلاف التعبير عنه بالوقوع فقط فغير متحقق وعلى تسليمه فيراد من النسبة في قولنا وقوع النسبة فقط النسبة التامة الخبرية أعني وقوع المحمول للموضوع أولاً وقوعه بمعنى اتحاده معه أو عدم اتحاده ويكون الوقوع المضاف اليها بمعنى تحققها في نفس الامر سواء كانت ايجاباً أو سلباً على قياس التعبير عن الحكم بالمعنى الثاني بادراك الوقوع فقط كما سيوضح فيكون مآل المبرتين واحداً وأنت بعد هذا تعلم حال ما فاه به بعض الناظرين والله أعلم بقوله سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب صريح في أنه اذا حمل الايجاب والسلب على المعنى الثاني فهما كان في الكلام مضاف اليهما مقدر أعني لفظ المورد ولا خفاء ان مورد الادراك هو المعلوم فتتحقق المغايرة بين المعنى الاول للحكم والمعنى الثاني بان الاول معلوم والثاني علم كما صرح به الشارح في التلويح والمعجب عن كتب على نفسه انه لا يفهم الصواب حتى أو ظهر يعترض المحشي بان حمل الايجاب والسلب على المعنى الثاني يطل التعادل بين معني

الحكم بان الاول معلوم والثاني علم مع انه صريح كلام الشارح في التلويح ولكن ما الحيلة والعلم قطعة كثرها الجاهلون (قوله وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ) حاصله ان ليس معنى قوله ادراك وقوع النسبة الخ انك تصور مفهوم الوقوع المضاف للنسبة وهو المعنى الذي يقع جوابا عن ما هو وقوع النسبة ولا انك تصور نسبة الوقوع للنسبة على أي وجه كان فانه يتناول غير التصديق اذ النسبة المتصورة على هذا الوجه إما ان يكون حصولها في الذهن لاعلى وجه الحكاية عن نفس الامر بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخيل أو على وجه الحكاية فحينئذ إما ان يحدث في النفس حالة معبرة بالانكار فتكذيب والا فاما ان يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل قبضها بنجوزاً مساوياً فشك أو بنجوزاً مرجوحاً فوهم أو واجحاً فظن وان حدث فيها كيفية جزئية فلا يجوز لها ان تكون غير مطابقة للواقع فبطل مركب أو تكون مطابقة له فان كانت ثابتة غير زائلة بازالة المزيل فيقين وان كانت زائلة بازالته فتقليد والاربعه الاول منها تصورات كما ان تصور مفهوم الوقوع مضافاً كذلك والبواقي تصديقات بل المراد ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وادراك ان النسبة واقعة الخ معناه ادراكها كذلك على وجه الاذعان والقبول كما يرشد اليه الاتيان بكلمة ان التي التحقيق ومن هذا ينجلي لك الفرق بين العبارتين أعني ادراك وقوع النسبة أولاً ووقوعها وادراك ان النسبة واقعة الخ من وجهين وان ما ذكره المحقق سابقاً من قوله يعني ادراكها بطريق الاذعان توضيح للبيان لا قيد فيه ولذا تركه هنا قال الفاضل ميرزا جان في حواشي الحاشية القديمة ان ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة صارت لغلبة الاستعمال اسماً لاذعان وقوع النسبة أولاً ووقوعها وأما ادراك وقوع النسبة أولاً ووقوعها فاسم للنسبة مطلقاً المراد من النسبة في قولنا ادراك وقوع الخ أعم من الحلية أعني اتحاد المحمول بالموضوع والشرطية أعني اتصال التالي بالقديم أو منافاته له اذ هذه الثلاثة في الموجبة يدرك ووقوعها وتحققها في نفس الامر وفي السالبة عدم تحققها (٩٥) كذلك قال السيد في حواشي

آخر للحكم وان معنى قوله نسبة أمر الخ تعلق أمر الخ ووقوعاً كان أولاً ووقوعاً ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع أو تعلق أمر باخر سواء كان مورد الايجاب أو مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح	المطالع ان قيل هذا المدرك مشتمل على محكوم عليه هو النسبة ومحكوم به هو
--	---

واقعة وعلى لسان بينهما وهي مغايرة للمدركات التي تعلق بها التصديق والحكم في نحو قولك البياض عرض فها هنا تصديق وحكم آخر هو ان تدرك النفس بان النسبة بين تلك النسبة وبين واقعة واقعة فيلزم هناك تصديق وحكم آخر ثالث فيتوقف حصول حكم واحد على أحكام غير متناهية وهو باطل قطعاً فلما المدرك بعد ادراك النسبة بين الطرفين أمر اجمالي اذا عبر عنه التفصيل يظن فيه تصديق آخر والحكم هو ذلك المجهول كما يشهد به رجوعك الى وجد انك فتأمل انتهى وشنع عليه بعضهم تشبيهاً بليغا حيث قال من المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل هو اليه ولم يبال عن ان يجعل المعنى الحرفي اذ هو آلة ورابطة بين الحاشيتين محكوماً عليه بالذات فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملحوظة بالمرض على معنى ان هناك أمراً مجهولاً يفصله العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع وسأله أي ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وارجع البياض عرض أو ليس الى ان البياض عرض مطابق للواقع أو ليس البياض عرضاً مطابقاً للواقع وفيه زبغ عن الحق وحيود عن الصناعة فكيف يحكم على ما لا يلاحظ بالذات أو ينحل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له انتهى وأجيب بان غرض السيد المحقق ان النسبة التامة أمر بسيط يعبر عنها بهذه العبارة التفصيلية أعني ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فراهه بالاجمال البساطة وبالتفصيل التعبير بالعبارة التفصيلية ولتس الغرض ان النسبة حين كونها رابطة بين الطرفين محكوم عليها بالوقوع وسيله ولا ان النسبة تتحل حقيقة الى هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة أوليست بواقعة ثم لو لوحظ المعنى الرابطة من حيث انه معنى من المعاني يصير أمراً مستقلاً صالحاً لان يحكم عليه وبه وأيضاً على تقدير لزوم هذه القضية أعني قولنا النسبة واقعة الخ لمثل قولنا البياض عرض كما اعترف به المعارض يلزم تحقق قضايا غير متناهية ضرورة امتناع انسلاخ اللازم عن الملزوم فها هو جوابه يصلح ان يكون جواباً لنا وفي المقام زيادة تطلب من محالها (قوله بكلا الاطلاقين) أي اطلاق الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع وبمعنى ادراك ان النسبة الخ

(قوله وان معنى قوله الخ) متعلق للظهور فظهور كون المركب التقيدي بمعنى المركب الخبري من قوله سابقا بمعنى ادراك ان النسبة الخ وقيد الثبوت مستفاد من قوله فالتسبة التوثيقية الخ وقيد في نفس الامر مستفاد من كون التصديق الاذعان بحصول النسبة أولا حصولها في نفس الامر (قوله ثم انه ذكر السيد الخ) عطف على قوله فقد ظهر والمقصود منه ان فيه دلالة على ان النسبة في قولهم ادراك ان النسبة الخ بمعنى النسبة التامة الخبرية أعني وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالى الى آخره ونحريره انه اذا فسرنا الحكم بالتصديق والتكذيب فالتصديق ادراك ان النسبة صادقة أي متحققة في نفس الامر والنسبة بمعنى وقوع المحمول للموضوع أو اتصال التالى الخ وحاصله ان تدرك تحقق اتحاد المحمول بالموضوع مثلاً في نفس الامر والتكذيب ادراك ان النسبة كاذبة أي غير متحققة في نفس الامر والنسبة هي الاتحاد والاتصال والاتصال أي تدعى بان هذه الامور غير متحققة في نفس الامر فالتسبة في تعريف الحكم بأنه ادراك ان النسبة واقعة أو غير واقعة مراد منها معنى واحد أعني النسبة التامة الخبرية الإيجابية فاذا فسرنا الحكم بالتصديق فقط فالتبادر ان المراد منه ادراك تحقق النسبة في نفس الامر كما انه بهذا المعنى حين ذكر التكذيب معه لا التصديق بالمعنى المقابل للتصور كيف، وانه هذا المعنى يفتر بالحكم فلا يقع تفسيراً له ولا يصح الاقتصار في تفسير الحكم على التصديق أعني ادراك ان النسبة متحققة في نفس الامر الا اذا أريد من النسبة النسبة التامة الخبرية إيجابية أو سلبية أعني الوقوع واللاوقوع والاتصال والاتصال الخ ليكون التفسير وافياً ولو ذهبنا فسر النسبة في تعريف الحكم (٩٦) بأنه ادراك ان النسبة الخ بالنسبة الحكيمية التقيدية كما زعم الحشوي المدقق لكان

التصديق فقط الذي أجاز السيد تفسير الحكم به بمعنى ادراك وقوع هذه النسبة ولا معنى له الا ادراك تحقق الارتباط بين المحمول والموضوع مثلاً وهذا كما ترى غير واف اذا لا يتناول الحكم

الشرح لمختصر المنتهى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة أولاً وقوعها ادراك ان النسبة التوثيقية واقعة في نفس الامر أو ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز أن يفسر الحكم بالتصديق فقط وأن يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على أن اذعان أن النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز أن يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط دون أن يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع مما فاذ ذكره المحشى المدقق من أن كون الحكم بمعنى ادراك الوقوع النسبة أولاً وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقيدية التي يرد عليها الإيجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط إيجاباً أو سلباً بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على المتك قد عرفت أن ليس لنا نسبة

سوى

السلبى اذ هو ادراك عدم تحقق الارتباط

وهو ليس مصدوقاً لادراك تحقق الارتباط ولا لازماً له وانسرفيه ان النسبة التقيدية شيء واحد يرد عليه الإيجاب والسلب أعني مجرد الارتباط بين الشئين وليست منقسمة الى الإيجاب والسلب كما هو التحقيق بخلاف النسبة التامة الخبرية فانها قسمان الإيجاب والسلب فاذا فسر الحكم بالتصديق فقط وأريد منه كما قررنا ادراك وقوع النسبة بمعنى تحققها في نفس الامر وعمت النسبة في قسمها كان متناولاً للحكم الإيجابي أعني ادراك وقوع النسبة والسلبى أعني ادراك لاوقوعها فان وقوع اللاوقوع وان لم يكن عين ادراك اللاوقوع لكنه لازم فانك اذا أدركت عدم تحقق الخبرية لزيد في نفس الامر استلزم هذا ادراك تحقق عدم الخبرية في نفس الامر ولا ينبغ عنك ما ذكره في استلزام السالبة البسيطة للموجبة السالبة المحمول فقوله وهذا أى محجة الاقتصار في تفسير الحكم على التصديق بناء السيد على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة الذى هو معنى التكذيب مستلزم للاذعان بان النسبة السلبية واقعة الذى هو بعض التصديق فقط وللمبالغة حكم بالاتحاد بينهما ولقد ارتبك بعض الناظرين في تقرير كلام الحشوي فلا تكن أسير التقليد (قوله يشعر بان المراد الخ) أى في التعريفين أما الاول فكما هو الشأن في إعادة المعرفة وعليه يكون في الكلام مضاف مقدر أى مورد إيجاب ومورد سلب نظير ما صنع الحشوي وأما الثانى فلما ذكره وقوله ليس هو ادراك وقوعها فقط الخ في الكلام وكافة كما يعلم بالوقوف على من كتب عليه والمناسب ان يقول ليس هو ادراك وقوعها أولاً وقوعها على وجه الاذعان بل ادراك نفسها كذلك وقوله ليس بشيء اما أولاً فلما علمت من ان النسبة التامة هي وقوع المحمول للموضوع

أولا وقوعه مثلا والحكم أدراك تحقق هذا الوقوع في نفس الامر أو عدم تحققه فيه وبعبارة ادراك تحقق الوقوع أو تحقق عدمه فلا يكون أدراك نفس النسبة وأما ثانيا فلما علمت من كلام السيد السند فانه كالصرح في ان المراد من النسبة التامة (قوله فما لا يثبت له) اعلم ان التأخيرين بنوا ما ذهبوا اليه على ان التصور والتصديق متغايران بحسب المتعلق فقط لا بحسب الذات اذ لو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق لزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم والجواب عنه ونحقيق ان التغاير بينهما بالذات لا بحسب المتعلق فقط يطلب من محله قائم ميرزا هدم القول بتوزيع أجزاء القضية كما ذهب اليه التأخرون كأنه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فانهم لما رأوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق اذ متعلق التصور مغاير لعدم متعلق التصديق ومتعلق التصديق نسبة تامة وان الشك تصور لا يتعلق بالانسبة ولا يمكن النسبتان التامتان في قضية واحدة اعتبروا فيها لسنتين احدهما نسبة تقييدية ثبوتية يتعلق بها الشك وسموها بالنسبة الحكيمية والنسبة بين بين وثانيها نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة التقييدية أولا وقوعها وسموها بالحكم والحاصل ان الشك تصور والتصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق فلا يتعلق الشك بما يتعلق به التصديق والشك لا يتعلق إلا بالنسبة فلا بد وان يكون تلك النسبة غير النسبة التي يتعلق بها التصديق والتصديق لا يتعلق إلا بالنسبة التامة فلا بد من اشتغال القضية على نسبة أخرى غير النسبة التامة والوجدان السليم يحكم بطلانه الا ترى انه لا يفهم من قضية زيد قائم مثلا الا زيد وقائم والنسبة التي بينهما والمفهوم منهما ليس الا نسبة واحدة ولا يحتاج في عده الى نسبة أخرى انتهى بوضوح وقد تقدم مزيد لهذا فارجع اليه ومنه ينكشف معنى استدلال المحشي في قوله والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة أي والوجدان السليم حاكم بطلانها فلا يقال ان التأخيرين يلزمون اللازم ويمنون بطلانه بل هو محل النزاع علي ان المصرح به في لسان المناظرة جميعا (٩٧) بما يفهم التأخرون ان التصديق

مسبوق بتصورات ثلاثة
أو انه هي والحكم قدبر
(قوله من الاشاعة)

سوى الوقوع واللاقوع وهما النسبة التامة الخبرية وأما النسبة التقييدية المغايرة لها فما لا يثبت له والا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالانقضاء أو التخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعة والخطاب في اللغة

(١٣ — حواشي العقائد أول) خلافا للماتريدية والمعتزلة أما الاول فقد قال صاحب المرأة بعد ان نسب التعريف المذكور لبعض الشافعية وتكلم عليه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما يثبت بالخطاب لاهو قلت وهو أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالانقضاء أو التخيير أو الوضع فهو أي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي والثاني وضي أما التكليفي فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب أو أثر الفعل المكلف كالمالك فانه أثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه وما يتعلق بالملك كذلك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة الى آخر ما قال والمحشي وان كان سيذكر احتمال ان يراد من الخطاب الأثر المترتب عليه لكن باعتبار ان يراد من الحكم المحكوم به وبالجملة فظاهر التعريف ان الحكم نفى خطاب الله وكلامه النفسي ويؤيده ما ذكره جوابا عن بعض اعتراضات المعتزلة على التعريف من ان الخطاب عندكم أي الكلام النفسي قديم والحكم حادث ثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالمتنع عدمه لم يثبت عدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم اذن مبين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب هو ان حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث تعلق الحكم بالفعل تنجيذاً نعم كثيراً ما يطلقون الحكم على أثر الخطاب من الوجوب ونحوه فاما ان يدعي اشتراكه في لسانهم وهو ظاهر يؤيده وقوع التصريح بان اطلاق الحكم على أثر الخطاب حقيقة أو ان اطلاقه عليه مسامحة ولا نسلم وقوع التصريح من جميع الاصوليين أو ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات كما ذهب اليه البعض وسيأتي وأما الثاني فلمدم صحة ان يكون خطاب الله الخ معنى للحكم عند المعتزلة فان الخطاب اللفظي عندهم مؤيد لادراك العقل حكم الله المبني على المصلحة والمفسدة فيما يستقل العقل به ضروريا كحسن الصدقة النافع وقبح الكذب الضار أو نظريا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وكاشف عن حكم الله فيما لا يستقل به كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وينكرون الكلام النفسي بالمعنى المغاير للعلم والارادة فان مدلول العبارات عندهم في الخبر العلم القائم بالمتكلم وفي الامر ارادة المأمور به وفي النهي كراهة المنهي عنه فلا

يثبت كلام فقهي مفاهيم لباقي الصفات فاذا كان معنى الحكم غدهم ارادة الله اشتغال ذمة العبد بالفعل أو الكف وهو محل النزاع بيننا وبينهم في ثبوته قبل الشرع واستثائه والله أعلم (قوله توجيه الكلام نحو الغير) عبارة شارح المرأة والخطاب توجيه الكلام نحو الغير لانهم اذا ظهر والقييد الاخير لادخال خطاب المصدوم على قول الشيخ انتهى (قوله خرج خطاب من سواء) لا يقال اذا أمر الرسول المكلف أو السيد العبد وجب عليهما المأمور به فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود هاهنا الا حكمه لانا نقول ذلك الوجوب أيضاً بإيجاب الله تعالى فإيجابهما كاشف عن إيجابه الذي هو الحكم أفاده السيد (قوله والمراد به هاهنا الخ) عبارة السيد وهو المراد هاهنا اللهم الا اذا أريد بالحكم المعنى المصدري وهو التكلم أعني إيراد الكلام المتعلق بأفعال المكلفين الخ وهو المعنى في قولك حكم الله بكذا وهو حاكم به لا المعنى الحاصل بالمصدر أعني الكلام المتعلق فيصح ان يحمل الخطاب على معناه الاصلي أعني التوجيه المخصوص المتعلق بأفعال المكلفين انتهى بإيضاح ولا يخفى بعد ارادة هذا المعنى كما أشار اليه فان الكلام في الحكم الاصطلاحي الشرعي الذي يقع مدلولاً للكتاب والسنة والاجماع والقياس فلذا لم يترس له الحثي ووجه ارادة الكلام النفسي من لفظ خطاب أن ينقل الى مطلق كلام لفظياً أو نفسياً نقل اسم المصدر الى معنى المفعول ثم يراد منه خصوص النفسي لعلاقة الاطلاق والتقييد بقريضة ان اللفظي ليس بحكم كما صرح به السيد وعبارته والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للافهام وأريد به هاهنا المعنى الثاني فان الخطاب اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه قال الكتاب واخواته دلالة (٩٨) الحكم الذي هو الكلام النفسي على الوجه المخصوص فاندفع ما يقال من

ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله أو ما يقوم مقامه ولو كان الحكم أيضاً خطاباً كان الفقه العلم بخطاب الله	توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواء والمراد به هنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره في حواشي المضد سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب أي من شأنه التخاطب فيكون خطاباً في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازالة تعلقات الكلام وتنوعه في الازل أمراً ونهياً وغيرهما أو فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متبهي لفهمه فيكون خطاباً فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من أن الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم
--	---

الحاصل عن خطابه ووجه اندفاعه ان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب النفسي ولا استبعاد في تنوع كون أقواله وأفعاله تعالى كاشفاً عن الحكم القائم بذاته سبحانه وكذا الاجماع وغيره انتهى ببعض إيضاح فتول الحثي لان اللفظي ليس بحكم الخ بيان للتجاوز الثاني (قوله سواء فسر الخطاب الخ) اعلم أن الاشاعرة اختلفوا في حدوث الحكم وقدمه وهو مبنى على اختلافهم في أمرين آخرين أحدهما هل تنوع الكلام الى أنواعه الخمسة الامر والتمي والاسْتفهام والخبر والنداء أزيل قال الاشعري وجماعة لم وذهب ابن القطان وطائفة كثيرة من المتقدمين الى حدوث هذه الأنواع الخمسة والفريقان متفقان على ان الكلام صفة واحدة في ذاته وتنوعه اليها إنما هو بحسب التعلقات الازلية أو الحادثة كما انه لا نزاع بينهما في اتصاف الله تعالى بهذه الأنواع فيما لا يزال وذهب بعض الاشاعرة الى ان كلام الله تعالى القائم بذاته ليس صفة واحدة بل خمس صفات هي تلك الاقسام المذكورة وليس في المقام متسع لتحقيق هذه المذاهب وثانيتها لفظ الخطاب المعبر به عن الكلام النفسي فسر به بعضهم بما يقع به التخاطب أي الكلام النفسي الذي من شأنه داله التخاطب به وقع بالفعل أم لا وعدل الحثي عما قاله المضد وأقره السيد من ان الخطاب على هذا القول هو الكلام الذي علم أنه يفهم فيكون المعبر في كون الكلام خطاباً احد الامرين الافهام بالفضل أو العلم في الحال بالافهام في المآل وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه منهما في المآل فليس الا خطاباً بالقوة عند الفريقين لما قاله بعضهم من انه ادعاء محض بل الكلام الذي هي للافهام خطاب عند من يكتفي بالصلوح للافهام في المآل علم انه يفهم ما لا أم لا لم يشترط لأم انه خطاب علم بكونه مفهماً فظهور الخطابية إنما هو بالعلم وأما نفس الخطابية فبالهوى والتوجه للافهام ولو ما لا فبناء على هذا القول يكون الكلام خطاباً في الازل فيكون حكماً متنوعاً الى الامر والنهي فيه وهو

أرى إلا شعري ومن تبعه وفسره بعضهم بالكلام النفسي الذي قصد من داله أفهام من هو متبني لفهمه فيخرج عنه الحركات والاشارات المفهمة بالمواضعة والألفاظ المهمة ويخرج باعتبار القصد الكلام الذي لم يقصد بداله أفهام المستمع فانه لا يسمى خطاباً بقوله من هو متبني لفهمه الكلام الملقى لمن لا يفهم كالتائم قال السيد والظاهر عدم اعتبار هذا القيد والا لما صح أن يقال لمن وجه الكلام لمن لا يفهم أنت ملوم على خطاب من لا يفهم بل يجب أن يقال أنت ملوم على توجيه الكلام له من غير تعبير بلفظ خطاب ولعل الحشى لم يحفل به لانه لو لم يعتبر لم يتحقق الأفهام بالفعل الذي هو مرجع هذا التفسير ولا لسلم بطلان اللازم المذكور فن ذهب في الخطاب الى هذا المعنى وقال بحدوث تعلقات الكلام قال بحدوث الحكم وتنوعه الى الامر وانتهى فيها لا يزال هذا تقرير كلامه وأنت خير بان بناء القول بحدوث الحكم والخطاب على حدوث تعلقات الكلام ممنوع فكثير ممن ذهب الى حدوث الحكم والخطاب ذهبوا الى أولية التعلقات قال الأمدى في مسئلة أمر المعلوم الحق أن الكلام في الازل لا يسمى خطاباً قال السنوي ووجهه أن الخطاب والمخاطبة في اللغة لا يكون الا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فانه قد يقوم بذاته طلب التعلم من ابن سيولد وعلى هذا فلا يسمى خطاباً الا اذا عبر عنه بالاصوات بحيث يقع خطاباً لموجود قابل للفهم انتهى وبالمجلة فدار حدوث الحكم على تفسير الخطاب بهذا المعنى أو اعتبار التعلق التجيزي الحادث سواء قلنا بأولية التعلقات أم لا والله أعلم (قوله وهذا معنى الخ) أي ليس معنى حدوثهما انهما صفتان حادثان قائمتان بذاته تعالى فان ابن القطن من الاشاعرة وهم مجمعون على استحالة أن يكون له صفة (٩٩) حادثة خلافاً للكرامية بل

مرجع الحدوث الى التعلقات بل أقسام الكلام جميعها وهي الخمس المتنوع اليها بحسب التعلق بمتنوع قدمها لما يلزم عليه من السفه مع ان ذات الكلام قديم ولا بعد

تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع أقسام الكلام يتمتع قدمه مع قدمه أو ماخوطب به أي ما ثبت بالخطاب وهو الأثر المترتب عليه كوجوب الصلاة وحينئذ يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بأفعال المكافئين تعلقه بفعل من أفعالهم لا بجميع أفعالهم على ما توهمه اضافة الجمع من الاستفراق واللام يوجد حكم أصلاً اذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فيشمل خواص النبي عليه السلام أيضاً لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة أولية واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الأفعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطاباً الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاباً واحداً

فيه فان المستحيل وجود الجنس الحقيقي كالحیوان بدون أنواعه الحقيقية مثل الانسان والفرس والكلام جنس اعتباري والاقسام أنواع اعتبارية كزيد بالقياس الى كونه قائماً وقاعداً ونحوه وقوله أو ماخوطب الخ عطف على قوله أما الكلام النفسي والتجوز على هذا لعلاقة السببية (قوله ومعنى تعلقه بأفعال الخ) دفع لما يقال من الاحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده وذلك كله خارج عن الحد لتقيده بالمكلفين فانه جمع محلى بالالف واللام وأقله ثلاثة ان قلنا لا يعم فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وأجاب عنه بعضهم بأنه من مقابلة الجمع بالجمع المفيدة للتوزيع واعترضه السيد بما حاصله انه ان أراد المقابلة بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وان أراد بين الافعال والمكلفين وهو صريح كلام السنوي كافي ركب القوم دواهم فظاهر ان اعتبار التوزيع لا يفيد هاهنا فان مفاد الكلام حينئذ ان الحكم الخطاب المتعلق بفعل زيد المكلف وبفعل عمرو المكلف وبفعل خالد المكلف فيفيد ان هناك تعلقاً واحداً ارتباطاً بجميع هذه الافعال المنسوب كل منها الى صاحبه كما هو الحال في ركب القوم دواهم ومحصل دفع الحشى ما قال السيد انه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب الا واحداً منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلاً وبه تعلم سقوط ما ذكره بعض حواشي قول أحمد وقوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال يعني بالاقضاء والتخير والا فهو موجود كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون (قوله لا يقال الخ) مورد الاشكال قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال وقوله الا باعتبار تعلقه سواء فيه اعتبار التعلق المعنوي أو التجيزي

(قوله وخرج بقوله المتعلق الخ) فيه اشارة الى ان قيد المتعلق ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء وقوله المتعلقة باحوال ذاته الخ ومثله المتعلقة بذوات المكلفين والجمادات نحو ولقد خلقناكم ويوم لسير الجبال والمتعلقة ببقية الحيوانات وبغير المكلفين من الانسان وصفاتها وأفعالها وصفات المكلفين مما لم يدخل في أفعالهم (قوله اما طلب الفعل الخ) لم يقيد بغير الكف ليقاوم وجوب الكف عن الحرام بقوله أو طلب الترك الخ أي الكف من حيث أنه وسيلة الى عدم ما هو شر بالذات وهو الفعل المحرم فلا يثني ان طلب الكف في نفسه إيجاب ومثله يقال في التعريخين الآخرين (قوله ومعنى التخيير عدم الخ) فيه مسأحة فان التخيير الخطاب الدال على جواز التلبس بالفعل وعدمه خلافا لما قال ان المباح جنس للواجب فان الاباحة عنده الخطاب الدال على جواز الاتيان بالفعل لكن لما كان مدرك هذا الخطاب عدم طلب الفعل والترك جعله فيها فيكون فيه اشارة الى ان الاباحة الاصلية حكم شرعي ثابت بالخطاب لانها لا تكون الا حيث لا يتحقق طلب الفعل والترك وقد جعلنا عدم الطلب هو الاباحة هذا وفي المسلم وشرحه والحنفية لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني لاحظوا في التفسير حال الدال في الطلب الحتمي لانه الصمدية في الباب فقالوا ان ثبت الطلب الجازم يقضي فالافتراض ان كان ذلك الطلب للفعل أو التحريم ان كان ذلك للكف أو ثبت الطلب الجازم بظني فالإيجاب ان كان ذلك الطلب (١٠٠) للفعل وكراهة التحريم ان كان ذلك للكف فالاحكام اذن سبعة

متعلقاً بالجميع وخرج بقوله المتعلق بأفعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته ونزهاته كقوله تعالى (ولم يكن له كفواً أحد) ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المتع عن الترك وهو الإيجاب أو طلب الترك مع المتع عن الفعل وهو التحريم أو طلب الفصل بدونه وهو النذب أو طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كاقصص المدينة لأفعالهم والاخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقاً بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفيه قلت السفيه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه وأما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابناً فأمره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق

والخلاف في التسمية لافي المعنى (قوله كاقصص المدينة الخ) ان قلت القصص انما تقص لبيان الافعال الحسنة فيطلب الاتيان بأفعالها أو السبئية فتحرم ويجب اجتنابها فتفيد الحرمة والوجوب نظراً الى ان شرائع من قبلنا حجة

واجبة العمل قلنا المعتبر في الحكم الخطاب المفيد للوجوب ونحوه صراحة لم ان عمنا الخطاب ليقاوم الاحكام الوضعية كالسبئية والشرطية بناء على اعتبارها من الحكم المصطلح عليه وان كان الحق حينئذ زيادة قيد أو الوضع فان السبئية أو الشرطية شيء والوجوب الوضعي شيء آخر أشكل اعتبار خروج القصص من التعريف فاما متضمنة أحكاما والدلالة الضمنية اعم من ان تكون مقصودة من الدال أم لا لئيسر دعوى تناول التعريف للاحكام الوضعية عند عدم زيادة قيد أو الوضع فان قوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله الصلاة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا الاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة كيف وان كثيراً من الاحكام التكليفية ضمنية غير مقصودة ألا ترى وجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه وقد جعل بعضهم وجوب الصلاة مثلاً على غير من لم يخاطب مباشرة بمثل أقيموا الصلاة بطريق الضمن والتبعية تخشياً من السفيه اللازم لمخاطبة المعدوم وبالجملة فقد انكشف لك انه لا مناص من تعميم الخطاب للصرح والضمني فيشكل أمر هذه القصص وظاهره ان لا يمد في الزام انها من الحكم والاحكام الوضعية اذا لم تعتبر من الحكم المصطلح كما هو رأي فواضح والا فلما نسب زيادة قيد أو الوضع ليقاومها من حيث كونها أحكاماً وضعية فتدبر (قوله فان قيل الخ) هذه شبهة الذاهيين الى ان تعلقات الكلام وتنوعه بحسبها حادثة كما أشرنا اليه وقوله قلت السفيه الخ أوورد عليه شارح المواقف ان ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب ونحوه وهو يمكن وليس بسفيه وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفيهاً بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون ما يطلب منه شيء محال انتهى وأنت خير بأن العزم على الطلب ونحوه ليسا بطلب والابن حينما يطلع على ما قام بنفس أبيه المعدوم

حين الاطلاع يرى نفسه ملزماً أي الزام وينتهي في امثال الامر جهد المستطاع فلولا ان هناك أمراً حقيقة لما علم هذا من نفسه غايته كان الامثال موقوفاً على اطلاعه على هذا الامر النفساني وكذلك الاب حيناً قام بنفسه هذا الالتزام الناجز ضرورة انه لم يتحقق منه شيء بعد هذا لم يرد ان ابنه المعلوم يمثل حين قيام هذه الحالة بنفسه بل عند اطلاع ولده عليها ولو بعد فقدان الاب ومثل هذا كثير كما اذا كان لك صديق لا يسمع مخالفتك اذا أصدرت له مكتوباً يتضمن أوامراً ونواهي فعند اطلاعه عليه يرى نفسه انه الزم حين تحرير المكتوب لاجل الاطلاع عليه كيف وان المرسل لم يتحقق منه شيء سوى ما كان عند التحرير ولو كان القائم بنفسه عزم أو تعاقب لوجب ان يكون هناك بعد هذا حالة أخرى بها يتحقق الالتزام الناجز وكذلك من وقف شيئاً وقال ليفعل ناظر وفننا هذا كبت وكبت فكل من يتولى أمره يرى نفسه ملزماً بهذه الاوامر كيف ولو كان المتحقق هناك مجر العزم لفضى بأن الرسول عليه السلام لم يأمرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهاي فقط بالنسبة الينا وفساده معلوم من الدين بالضرورة قال الشارح في حاشية المضد واعلم ان القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وان لسب الى الحاشية فليس بعيد حتى قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام وما قال المضد من انه لا يقال للمعدومين بأفعال الناس ونحوه وأنكره مكابرة حتى فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم بطريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع يعرفه علماء البيان انتهى وظاهر ان اعتبار التغليب إنما هو تصرف في دلالة اللفظ وأما تعلق الخطاب والاحكام بالموجودين والمعدومين فسواء كما يعلم من رجوع الى وجدانه فاقيل ان حقيقة الطلب إنما تعلق صريحاً بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عليه الصلاة والسلام ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطابات عن السفه وأما تعلقها بنا صريحاً في ذلك الزمان فمنوع ووجوب الامثال لا يقتضي ذلك . (١٠١) بل يكفي فيه كوننا مأمورين

بهذا البحث (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من الندب والتحرير والكرهية ان كان المراد بالخطاب ما خاطب به فطابقة المثال ظاهرة وان كان المراد ما وقع به التخاطب فالحكم حينئذ هو

السيد من ان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال فمن باب اشتباه الطلب الناجز بالخطاب الواقعي كما يعلم بالوقوف على كلام الغزالي في مبحث أمر المعدوم من المستصفي وأنت بعد هذا تعلم انه لا مالع من اعتبار التكليف الشرعية كلها أولية وليس للحكم تعلق تنجزى حادث ووظائف الرسل عليهم الصلاة والسلام إنما هي لاطلاعا على ما قام بذات الله سبحانه في الازل ومعنى قولنا لا حكم قبل الشرع ان تلك الاوامر الناجزة أزالا بشرط في امتثالها ان يطلع عليها المكلفون بواسطة الرسل عليهم السلام والمقررة بوجوب الامثال فيما يمكن للعقل الاطلاع ولو بواسطة النظر بخلاف ما لا يمكن معرفته فامثاله يتوقف على اطلاع الرسول عليه السلام وتعلم انه لا معنى لاعتبار ان في الاوامر تعلقات اعلامية قبل الوقت فان من تأمل قول السيد لعبده صم غداً علم انه يلزمه في الحال الزاماً ناجزاً بانه عند مجيء الغد يصوم ولا ينساق الذهن الى ان هناك تعلقاً آخر ولو اتهم اعتبروا التعلقات الاعلامية في الخطاب بالمجمل المتأخر عنه بانه لكان له وجه قال في المستصفي فان قيل أقفولون ان الله تعالى في الازل أمر للمعدوم على وجه الالتزام قلنا لم نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الوالد موجب وملزم على أولاده التصديق اذا غفلوا وبلغوا فيكون الالتزام والايجاب حاصلًا ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال لعبده صم غداً أقفد وأوجب والزم في الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في الغد وهو موصوف بانه ملزم وموجب في الحال انتهى والتنظير بما ذكره يدل على ان قولهم على تقدير الوجود مرتبط بالفعل المأمور به أي الفعل الذي يفعله المكلف على تقدير الوجود مأمور به أزالا وبالجملة فرغ ربك من العالم وأما هي شؤون يديها ولا يندبها والله أعلم (قوله من الندب الخ) الندب والكرهية نحو الاباحة حيث لا الزام فيها والتحرير نحو الوجوب لتحقيق الالتزام فيها وهذا أولى من اعتبار الثلاثة نحواً لكل منهما في اتها حكم شرعي (قوله فطابقة المثال ظاهرة) فيه اتها ليست ظاهرة باعتبار التمثيل بالاباحة وكذا التحريم واعتباران الاباحة والتحرير يصح ان يراد منهما مصدر المفعول لا يصح دعوى ظهور المطابقة فان المتبادر من المصدر المبني للفاعل اللهم الا ان تكون أل في المثال للمهد أعني الوجوب

خاصة وقوله المترتب في معنى التعليل لما قبله وقوله على المسامحة الظاهر أنها في مجرد وضع الوجوب محل الإيجاب لكونه آثره من غير أن يتحوز بالوجوب عنه كما هو الموافق لفرقة بعضهم بين المسامحة والحجاز ويحتمل كما قبل أنها في استعمال الوجوب في معنى الإيجاب استعمال اسم السبب في سببه (قوله وأما على ما ذكره بعض المحققين) هو المولى عضد الدين وسبب إليه مع كونه مأخوذاً من كلام الامام في المحصول لما أضافه إليه من التحقيق والتدقيق . كما يعلم من كلام الشارح هناك وحاصله أن الوجوب والإيجاب متحدان بالذات وهما قول افضل النفسي القام بذاته تعالى لأنه ليس لافضل من الإيجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوباً فإن القول لفظياً كان أو نفسياً ليس متعلقه منه صفة حقيقية أي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لأن القول يتعلق بالمسودم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان الممدوم متصفاً بصفة حقيقية ومختلفان بالاعتبار فإذا اعتبر قول افضل من حيث قيامه بالذات كان إيجاباً وإذا اعتبر من حيث تعلقه بالفعل كان وجوباً فن حيث الاتحاد بينهما لا بأس بحمل الوجوب مثلاً للحكم وأورد عليه أن الوجوب يترتب على الإيجاب بالغاء فكيف الاتحاد والا لزم ترتب الشيء على نفسه وأجيب بعدم المناقاة بين الاتحاد والترتب فإنه لاختلافهما بالاعتبار يرجع الترتب إلى الاعتبارين فسكانه قيل قام القول بالذات فتعلق بالفعل فقوله فإن الخطاب إذا نسب إلخ بيان للاختلاف بالاعتبار وأما دليل الاتحاد بالذات فقد علمته وناقشه السيد فراجعته وقوله والترتب إلخ إشارة للإيراد وجوابه المذكورين (قوله لأن (١٠٢) المتبادر من الأفعال إلخ) ولذلك اعترض بعضهم التعريف بأنه لا يتناول مثل

الوجوب الإيمان والنية وحرمة الحسد وأجابوا عنه بأنه يمكن أن يحمل الفعل على ما يصدر من المكلف لكن في كلام بعضهم ما يفيد أن الفعل يتناول الاعتقاد والنية والقول على سبيل الحقيقة ويؤيده	الإيجاب مثلاً لا الوجوب الذي هو أثر الإيجاب المترتب عليه بالغاء يقال أوجبه فوجب فالتخييل حينئذ مبني أما على المسامحة وأما على ما ذكره بعض المحققين من أن الإيجاب والوجوب والحمد بالذات مختلف بالاعتبار فإن الخطاب لذا نسب إلى إلخ كما يكون إيجاباً وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوباً والترتيب بالغاء أيضاً باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكر الشارح في التلويح (قوله وهذا الأخير إلخ) يعني ليس المراد بقوله الأحكام الشرعية مصطلح الأصوليين لأن المتبادر من الأفعال عند الإطلاق أفعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هنا مصطلح الأصوليين لم يكن علم الكلام علماً بالأحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالأفعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعمنا الفعل بناء على أن الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب وأخواته
--	---

ما نقله بعضهم أن الفعل في اللغة الأمر والشأن وعلى هذا تعريفهم الحمد العرفي بأنه فعل ينبيء إلخ (قوله لم يكن علم الكلام من علماً إلخ) أي لم يكن هذا المقسم أعني العلم بالأحكام الشرعية صادقا على ما اعتبره الشارح قسماً منه أعني علم الكلام فإن الشارح وإن قسم الأحكام الشرعية ولكن تقسيمها وسيلة إلى أقسام العلم بها فلا جعل لحدود ارتفاع صدق المقسم المقصود بالذات وفيه إشارة إلى وجه اختلاف كلام الشارح حين إذ لم يتم الفعل وهو تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره . واعلم أنه لا اختلال على هذا التقدير في قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل كما وهم فإنه أن جعل الحكم الإيجاب مثلاً والكيفية مثل الوجوب فواضح وأن أريد منه ما حكم به فعني تعلقه بكيفية العمل رجوعه إليها وكونه جزئياً منها فإن كيفية العمل أهم من الحكم إذ تتناول أي صفة لأي عمل بخلاف الحكم فإنه على هذا التقدير صفة خاصة بنحو الوجوب لفعل مخصوص أعني فعل المكلف (قوله بل بالاعتقاد) أي يتعلق بما يكون الغرض منه الاعتقاد (قوله ولو تكلفنا إلخ) علمت أنه حقيقة لغوية فالاعتقاد فعل القاب بمعنى أمره وشأنه يصدر عنه مباشرة الأسباب وإن كان كيفاً ولولا هذا التعميم لخرج كثير من مسائل الفقه عن تعريفه كما هو مبسوط في عمله (قوله في العلم بالوجوب وأخواته) كوجوب المعرفة والنظر وحرمة الترك والجمل به تعالى وأولوية تفويض التشابه بالنسبة لتأويله وكراهية التأويل بالنسبة لتفويض وجواز اعتقاد حقيقة الوجود أو زيادته واستشكل بعضهم كلام الخيالي بأنه إن أراد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها الوجوب وأخواته حالا فاللزوم ممنوع فإن كون العلم متعلقاً بتلك الأحكام لا يقتضي أن يكون محمولات مسائله كذلك وإن أريد أنه يلزم انحصارها في المسائل التي محمولاتها كذلك إما حالا أو مآلاً فاللزوم مسلم وعدم الانحصار ممنوع فإن مسائل الكلام كلها راجعة لوجوب

الاعتقاد أو استجابته مثلاً قولنا في الكلام الله تعالى واحد يرجع إلى قولنا يجب الاعتقاد بوجدانيته تعالى انتهى وغير خاف عليك أن تأويل الله تعالى واحد إلى ما قال غير صحيح إذ المراد إقامة برهان الوجدانية عليه التصديق بثبوت الوجدانية له تعالى لا وجوب ذلك التصديق فإن هذا مندرج في ضمن مسألة وجوب المعرفة قائل (قوله من حيث يقصد به الاعتقاد) به إشارة إلى أن هذه المسائل التي انحصرت فيها الكلام تكون فيها من حيث ثبوت الوجوب وأخواته لموضوعه الذي هو من أفعال المسكف وكلاماً من حيث يقصد اعتقادها (قوله بتلك الخطابات) أي المتعلقة بالأفعال بالافتضاء والتخير من حيث قصد الاعتقاد في بعض النسخ من ذكر قوله بالافتضاء والتخير بمسألة قوله بتلك الخطابات لاجابة إليه لاستفادته من الإشارة (قوله كون تلك الأحكام الخ) الأولى كون معلومات العلم تلك الأحكام بأن يكون العلم عبارة عن التصديق وتلك الأحكام مصدق بها لا كون تلك الأحكام جزءاً من ذلك العلم حينئذ يكون العلم عبارة عن المسائل ويكون (١٠٣) التعلق المذكور من تعلق الكل

بالجزء ولا كون تلك الأحكام سبباً لذلك العلم بأن يكون العلم عبارة عن الملاحة ويكون التعلق من تعلق السبب بالسبب أفاده بعضهم (قوله لا كونها بعضها من معلوماته هذا متعلق بقيد فقط الملحوظ في الأحكام) أي كون تلك الأحكام فقط معلومات له لا كونها بعضها من معلوماته ثم لا يذهب عليك أنه لاجابة لا يثبت كون تلك الأحكام فقط معلومات له لا كونها بعضها من معلوماته إلى الحالة على الظاهر السابق إلى الفهم ولا إلى الاستدلال عليه

من حيث يقصد به الاعتقاد إذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام وبالتالي علم التوحيد أن العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالأفعال بالافتضاء والتخير من حيث أنه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فإن في التسمية معنى التخصيص ولا شك في أن معنى تعلق العلم بتلك الأحكام في القرينة الأولى كون تلك الأحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق إلى الفهم لا كونها بعضاً من معلوماته والألم يطابق قوله لما أتاهم لاستفادته من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الأحكام إلا إليها فإنه يصير معناه حينئذ أن تلك الأحكام لما لم تكن مستفادة إلا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الأحكام إلى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات تكون تلك الأحكام بعضها منها ولا يخفى ركاكته وإذا كان التعلق في القرينة الأولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل أنه يجوز أن يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضها من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضها منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على أن يسان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة (قوله واستدراك قيد الشرعية الخ) لأن أخذ الخطاب المضاف إلى الله في تعريفه بشرطه بكونه شرعياً اللهم إلا أن يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تحريد الأول أي لفظ الأحكام عن الإضافة إلى الله ويقال الخطابات الشرعية أو يقال في الثاني أي لفظ الشرعية تأكيده لأنه تصريح بما علم ضمناً أو يجعل التعريف تعريفاً للحكم الشرعي على ما قل عن أصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق (قوله فالمراد) يعني إذا كانت إرادة المعنى الثالث تصفاً

بقوله والألم يطابق الخ لكون التعريف جامعا يقتضي انحصار معلوماته في تلك الأحكام إذ ما ذكره الشارح رحمه الله إشارة إلى تعريف العلمين أفاده بعضهم (قوله والألم يطابق) أي مطابقة جزئية خالية عن الركاكة كما يفصح عن هذا كلامه آخراً وقوله ولا يخفى ركاكته غير مسلم إذ وجه التسمية لا يلزم وجوده في جميع أفراد المسمى ولا في جميع أجزائه كذا أفيد (قوله من قبيل تعلق العلم بالمعلوم) أي وكان معلومه تلك الأحكام فقط وكان الأولى أن يذكر هذا أيضاً (قوله فالتعبير عنه بما يتعلق الخ) أي فالتعبير عن علم الكلام بالعلم المتعلق بالوجوب ونحوه كما يلزم ذلك حين إرادة المعنى الأخير من الأحكام ثم الملاوة المذكورة على تقدير تسليم أن يكون معنى الكلام ما ذكره الفائل المذكور فلا يلزم الانحصار حينئذ بل يلزم هذه السخافة والا فالاعتراض بالسخافة بعد الاعتراض بالانحصار الذي هو باطل في غاية السخافة (قوله تعريفاً للحكم الشرعي) يعني أن لفظ الشرعية الواقعة صفة للأحكام هي المرف بالفتح وليس التعريف المذكور تعريفاً للموصوف المطلق عن التقيد بالشرعي

فلا يكون الاضافة الى الله مأخوذاً في الموصوف فيلزم استدراك صفته (قوله وهو الاظهر) انما كان كذلك لان المتبادر ان يكون هناك مغايرة تامة بين الشيء وما تعلق به لا بمجرد السكينة والجزئية والسبب والسبب وان كانا كذلك لكن حصول ملكة كل علم سببه ممارسة ادراكات النسب التي في مسائل ذلك العلم فتكون النسب سبباً بعيداً فلهذا كان خلاف الاظهر ان قلت لكن لفظ المتعلق في قول الشارح رحمه الله تعالى والعلم المتعلق بالاولى والعلم المتعلق بالثانية لا يلائم المعنى الاول اذ الانسب بناء عليه اسقاط لفظ المتعلق والاكتفاء بقوله والعلم بالاولى والعلم بالثانية قلت في الايمان به فائدة الايدان بالاحتمالات الثلاثة للفظ العلم من غير تكلف ولو قال ما ذكر لتبادر منه خصوص المعنى الاول (قوله وعلى الثاني) ان قلت ما بال الخالي فيما قل عنه كما سيأتي منع ان يراد من العلم على الاحتمال الثاني للحكم معنى التصديق وعلمه بان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات المختصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض منع ان غايته انه من تعلق الكل (١٠٤) بجزئه قلت ليس مناط التكلف انه من باب تعلق الكل بالجزء بل

لان المتبادر من الاحكام الاولى والثانية هو جملة الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل والمتعلقة بالاعتقاد فحملها على الكل الافرادى واردة كل حكم مخصوصه لا يكاد للذهن ينساق اليه وكذا حمل التصديق على خصوص مذهب الامام مع بعده خروج عن الجادة وبه يندفع شكوك بعض الناظرين (قوله فان المراد بالحكم هناك الخ) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة

فالمراد إما المعنى الاول أعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم أعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكية الحاصلة عنها بلا تكلف فعلي الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث بلا تكلف كما ستطلع عليه قل عنه ويؤيده قوله فيها سيجي وسمو اما يفيد معرفة الاحكام فان للراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لاقادة معرفة التصديق (قوله أو الثاني الخ) يعني ان المراد إما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لا بد أن يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالتعلم أو يجعل العلمان عبارة عن الملكية فانه يطلق العلم على الملكية كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكية الحاصلة من تلك الادراكات الخ وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكية انما تحصل بسبب من أدلة تلك الادراكات وانما قلنا لا بد أن يجعل العلمان عبارة عن المسائل أو الملكية اذ في حملها على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بأن يقال مجموع التصديقات المتعلقة

التي معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائزاً للدول عنه للقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم تصديقات ظهور قرينة الدول (قوله فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم الخ) ان قلت معلوم الحكم بالمعنى الثاني هو النسبة فقط لا المسئلة التي هي عبارة عن مجموع المحمول والموضوع والنسبة قلت ما أشار اليه هنا هو التحقيق قال العلامة ميرزا هاد الذي لا يتعدي عنه الحق وبحكم به العقل الغير المشوب بالوهم ان التصديق يتعلق أولاً بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانياً بالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصح ان يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرأة عند ادراك المرقى هذا هو التحقيق الذي أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلاً يحصل لك أولاً الاذعان بان زيداً قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل هذا ثانياً كيف والنسبة من الامور الانزاعية وكثيراً ما يحصل التصديق بقضية قبل انتراع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الواجدان انتهى (قوله كما يقال فلان يعلم النحو) قال الشارح في شرح التلخيص اذا قلت فلان يعلم النحو لا تريد ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بعلمه بالنحو حصول ملكته له

(قوله بمعنى ما هي متألفة الخ) إشارة الى ان المراد من المتعلق بالكسر هو الكل الجموعي ومن المتعلق بالنسبة هو الافرادى فلا يلزم اتحادهما وإنما يلزم اذا أريد منهما الجموعي أو الافرادى فان قلت فإذا عكس الامر لا يلزم فلم اختر من الاول الجموعي قلت دفعا لتسمية كل واحد من المسائل العلم وهو خلاف المشهور أفاده بعضهم (قوله بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الخ) أى لا بان لا يخالف القطعيات والظنيات بالنسبة الى فهمه اذ لا عبرة بالظنيات فى الاعتقادات ولا بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم أحد والام يدخل كلام أحد من فرق التكللين وقد تقدم لنا كلام نفيس يتعلّق بهذا الموضوع فى الخطبة فارجع اليه (قوله بمعنى انه لا يدرك لولا الخ) لا بمعنى انه لا يستدبه لولا خطاب الشارع (١٠٥) اذ التوقف بهذا المعنى متحقق

كما سيأتى وقوله عن المقسم هو الاحكام الشرعية فى قوله اعلم ان الاحكام الشرعية وقوله أيضا أى كما أخذت من العقل وقبل أى كغير الاكثر الذى يتوقف ثبوته على الشرع كالخسر والنشر والصراف (قوله فى كلام الموضعين) أى موضع التعلق بكيفية العمل والتعلق بنفس الاعتقاد وقوله لكونها أحد طرفيه أى لكون الكيفية أحد طرفى الحكم بمعنى النسبة وبذلك يثبت ان التعلق للحكم بكل ما مضيه من تعلق العارض بالمعروض أما عروض النسبة للكيفية فظاهر وأما عروض الادراك لما فلا ن عارض العارض للنسبة لذلك الشئ

بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد أو يقال الطمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجدل هو عدم التكلف فى معنى التعلق حينئذ اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أى التصديقات المحصورة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض اهـ (قوله وعلى التقديرين) أى سواء كان المراد المعنى الاول أو الثانى معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بأن لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب أخذها أيضا منه لتصلح للاعتداد اذ كثيراً ما يمارض الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كما وقع الفلاسفة فى الالهيات بخلاف ما اذا كان مؤبداً بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه (قوله ان أريد به مطلق التعلق الخ) أى ان أريد به كون الشئ منسوباً الى على أى وجه كان فالامر فى محله معنى التعلق فى كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حينئذ أن يعتبر التعلقان متمايزين فيكون تعلق الحكم بكل المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها أحد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الناية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حينئذ الى التأويل فى قوله بالاعتقاد وأما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان أريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك فليس بشئ اذ لا شك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد منها التصديق فقط لا العمل نسمي علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم النيرة الآلية حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع

(١٤ — حواشى العقائد أول) بالواسطة أفاده بعضهم (قوله الفاضل المحشى) هو كمال الدين (قوله كما حققه السيد الخ) خلاصة ما ذكره السيد ثمة ان العلة الغائية علة ومنفعة ذهاً ومعلول متأخر خارجا فاللازم من غائية الشئ نفسه كونه وجوده الذهنى علة لوجوده الخارجى فلا يلزم كون الشئ علة لنفسه لما بين الوجودين من المفارقة الظاهرة ويرد عليه ان العلوم من الصور الذهنية ولا وجود لها خارجاً فكيف يتم الجواب المار فيها المصريح بالوجود الخارجى لما هو غاية لنفسه والجواب ان العلم له فى الذهن وجودان ذهنى وهو تصويره قبل تعلمه وأصيل وهو حصوله فى الذهن بعد تعلمه بنفسه كما ان الجبان يتصور الشجاعة فيكون عنده صورتها لأنفسها ومحصلة الفرق بين حصول الشئ بنفسه فى الذهن وبصورته فيه والاول بوجوب الاتصاف فيقال رجل شجاع مثلاً دون الثانى فالعلم باعتبار الوجود الثانى علة لنفسه باعتبار الوجود الاول والثانى بالنسبة الى الاول

كالوجود الذهني بالنسبة الى الخارجي أفاده مولانا خالد قال الخيالي وإنما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ جواب سؤال وهو يقرر بوجهين أحدهما أنه لما عم التعلق صح اعتباره بالنسبة الى نفس العمل أيضا وحينئذ كان الاولى أن يعتبر بالنسبة اليه فيقال منها ما يتعلق بالعمل بلا لفظ الكيفية لانه أخصر وأوفق بقرينة الآتي وثانيهما ان الحكم سواء كان لسبب أو أدرا كما أحد طرفيه العمل وطرفه الآخر الكيفية وهي تعتبر لأجل العمل فلو لم يكن العمل أولى بالاعتبار فلا أقل من التساوي بينهما مع ان الكلام يكون على وثيرة واحدة وأخصر كما قدمته والوجه الاول لئلا من قوله ان أريد مطلق التعلق فالامر ظاهر والوجه الثاني من ان النسبة اضافة بين العمل وكيفيته في نفس الامر وعبرة الخيالي فيما قل عنه صريحة في الوجه الاول وعارته في الاصل تحتل الوجهين وحاصل الجواب ان الحكم في الفقه لا يتعلق بالعمل من حيث هو بل من حيث الكيفية بخلافه في الكلام يتعلق فيه بنفس الاعتقاد فلا بد من ذكر الكيفية في الاول دون الثاني فلا جواز فضلا عن الاولوية والله تبارك وتعالى أعلم (١٠٦) وترك الكيفية في شرح المقاصد وقول الخيالي عبارة هذا الكتاب أولى

(قوله وإنما لم يعتبر التعلق الخ) يعني اذا أريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل أيضا لكونه معروضا أيضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للإشارة الى نكتة وهي ان تعلقا بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية إنما تتعلق بقول المكلف من حيث الوجوب والتدب ونحوهما بخلاف أكثر الاحكام الثانية أعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقا بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وإنما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة أي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما قل عنه بقوله يعني ان أريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل وإلى كيفيته لكن الثاني أولى اذ فيه إشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب أولى من عبارته اه وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية لا عمل لا تصحيحه أو الاتيان به على الوجه المشروع والالم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الخ لانها أيضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقا بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مفيد بهذه الحثية ومعتبر معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال الميينة في الفقه بل قيذا للموضوع وتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه ثبت له الكيفية وانما من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة أخرى فتدبر (قوله وان أريد

مبينان على عدم رعاية البلاغة ومميز العلمين وجواز التعلق بالعمل مسلم لكنه محل للمضى المراد واعتبار الحثية في إحدى القريتين بلا قرينة لا يرتضيه الطبع السليم أفاده مولانا خالد (قوله لكونه معروضا الخ) أي لكون العمل معروض الاحكام كما ان الكيفية معروضة لها لكن معروضة العمل والكيفية للحكم بمعنى النسبة بلا واسطة لكونها طرفي تلك النسبة في نحو قولنا

الصلاة واجبة ومعرضتها للحكم بمعنى الادراك بواسطته بمعنى النسبة (قوله لا تصحيحه) أي من حيث العلم وقوله أو الاتيان به به أي من حيث المباشرة ويحتمل ان كلمة أو للتويع في العبارة أو انها بمعنى الواو ويكون المعطف للتفسير كما يرشد الى هذا قوله بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع (قوله والالم يصح قوله وتعلق الخ) ولم يصح أيضا يان التعلق بما سبق من كون الكيفية معروضا لها بل يكون التعلق في الاحكام الاولى والثانية تعلق ذي الغاية بالغاية اذ المقصود من الاحكام المتعلقة بكيفية العمل تصحيح العمل والاتيان به على الوجه المشروع ومن الاحكام المتعلقة بكيفية الاعتقاد تصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وقد لاح من هذا أن النكتة المذكورة لادراج لفظ الكيفية في الاحكام الاولى إنما تنمى اذا فسر التعلق بتعلق العارض بالمعرض لا بتعلق ذي الغاية بها أفاده بعضهم (قوله لا من حيث ذاته) عطف على قوله من حيث انه الخ وهو احتراز عن الاحكام المتعلقة بالاعتقاد لكن تعلق ذي الغاية بالغاية والتعلق في الاحكام المتعلقة بكيفية تعلق العارض بالمعروف فلو اعتبر التعلقان تعلق ذي الغاية بها يكون تعلق الاحكام الاولى بالعمل من حيث ذاته كتعلق الاحكام الثانية بالاعتقاد ويمكن أن يكون التدبر إشارة الى هذا كذا أفيد (قوله ولا من جهة أخرى) غير جهة كون الكيفية من عوارضه ككذلك

بالشخص وككونه مخلوق الله تعالى أو مخلوق المبدع لا يرجع الى افادة كون العمل واجباً أو حراماً أو فهو ذلك ويحتمل ان يكون الامر بالتدبر اشارة الى صحة ان تكون الحيثية قيد الموضوع والحذور مندفع بأن القيد هو مطلق الكيفية والمحمول هو الكيفية الخاصة مثل الوجوب مثلاً (قوله أي ما يتعلق به الاعتقاد) تفسير للمعتقدات وليس تفسيراً لما يتعلق به الاعتقاد ثم لانه لا يذهب عليك ان تماق الاعتقاد بالنسبة وتعلقه بالطرفين ليسا على نحو واحد اذ الاول تعلق العلم بالمعلوم والثاني تماق الموقوف بالموقوف عليه اذ الطرفان يتعلق بهما العلم التصوري لا الاعتقاد الذي هو العلم التصديقي الا على القول بمذهب الامام فقد اجتمع هنا أمران مخالفان للظاهر أحدهما تعميم المعتقد من الذي بالذات (١٠٧) ومن الذي بالواسطة والمتبادر

الاول فقط والثاني عدم كون التعلقين على نحو واحد (قوله فاما بدمن ذكرهما) أي يجب على الشارح أن يذكرهما بأن يقول منها ما يتعلق بالعمل وكيفيته لكن لم يذكرهما كذلك بل اعتبر التعلق بالكيفية المضافة للعمل للاشارة الى التكنة وفي كلام بعضهم وجه الاشارة أن طرقي الاسناد وكذا القضية الموضوع والمحمول وهما هنا العمل والكيفية والعمل لكونه ذاتاً وموصوفاً أولى للموضوعية والكيفية لكونها عرضاً وصفة أولى للمحمولية (قوله أقول المراد بالعمل عمل الجوارح الخ) قال مولانا خلدنكر من المولى الحنفي تبعاً لقضية كلام

به الخ) أي وان أريد بالتعلق التعلق بخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمضى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان أو تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمضى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل فمضى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفاً للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات أي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة أو بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره الحنفي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (قوله فحينئذ فيه اشارة الخ) يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين أو تعلق التصديق بالقضية فلا بدمن ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى تكنة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسنداً ومثبتاً والعمل مسنداً اليه ومثبتاً له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية أضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد أبوه قائم زيد قائم الاب فتكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعاً له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي يثبت له ويحمل عليه (قوله وليس موضوعه العمل الخ) أي ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئاً منها فلا يرد ما ذكره الفاضل الحنفي من أن موضوع العلم أعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب أن يكون موضوع المسئلة راجعاً الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه (قوله كما ان قولهم النسبة الخ) قال الفاضل الحنفي النسبة فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل أقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم أن

المولى الخياي هذه الدعوى وقد وقع التصريح غير مرة في شرح جمع الجوامع وحواشيه بالمراد بالعمل في تعريف الفقه بأنه العمل بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وبالفعل الواقع في تعريف الحكم المار للاصولين أعم من القلبي وغيره قال الشارح المحلى عقيب لفظ العملية المارة ما لسه أي المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالمعلم بأن للنية في الوضوء واجبة وان الوتر مندوب انتهى قال المولى ابن أبي شريف في حاشيته عليه ما معناه أشار به الى جواب ما قيل ان أريد بالعمل في قوله العملية عمل الجوارح فقط خرج عنه العلم بإيجاب النية ونهزم الزيادة والحسد ونحو ذلك مع أنها من الفقه أو ما يعم القلبي فدخل فيه الاعتقادات التي هي أصول الدين وحاصل الجواب اختيار العموم فدخل إيجاب النية ونحوه مما تقدم وبالتطابق

بالكيفية دون حصول النفس في القلب خرج الاعتقادات اذا التعلق بنفسها على ان فرقا واضحا بين فعل القاب والعلم القاب به اذ الاول من قبيل الارادة والفرق بين العلم والارادة من المسلمات في علم الكلام والوجدانيات للخواص والعوام انتهى معنى كلامه وبه يتم ما شيد المحشى فيانه من القواعد يظهر ان ما ذهب اليه الفاضل المحشى لا يعبد عنه والله تعالى اعلم انتهى (قوله ينبغي ان يكون موضوع الفرائض الخ) وما يذكر فيه من بيان حكم تجهيز الميت وتكفينه وتفيذ الوصايا وايفاء الدين وغير ذلك مما ليس من قبيل قسمة التركة فهو استطرادى (قوله كسئلة الجنون والصبي) كما يقال يجب ان كاتفي مال الجنون والصبي وكما يقال يجب على الصبي والجنون ضمان ما تلفه فتقدير الاول الولي يجب عليه اخراج زكاته ما لمعها وتقدر الثاني الولي يجب عليه ضمان ما ائتلفه من مالهما كذا في شرح جمع الجوامع (قوله باعادة الجار) أى فيكون مزيدا للتوكيد ولا عمل له بل للاول (١٠٨) فيظهر ما قاله الخالي (قوله فان المعطوف والمعطوف عليه الخ) أي والمجموع

يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك لخفا ذلك لاشك في احتياجه الى التأويل (قوله ثم انه ينبغي الخ) جواب عن قولهم ولا تهم عدوا الخ بمعنى ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المين فيه أحوال قسمتها بين الورثة والقسمة من أفعال الجوارح فيكون موضوعه العمل أيضا (قوله وبالجملة الخ) فني كل مسئلة ليس موضوعها واجبا الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كسئلة الجنون والصبي فانها واجبة الى فعل الولي (قوله هذا من قبيل المطف على معصولي عاملين الخ) يعني باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل المطف على معصولي عاملين على مذهب من يجوز مطلقا اذ الجور ليس بمقدم لافي المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والجور ففعل قوله وبالثانية الخ وقع من المحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مر فواخير مبتدأ محذوف أي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوبا بتقدير الفعل والفاعل أي يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة (قوله والاحكام الشرعية النظرية الخ) أي ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون القصد منها العمل (قوله لان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه) قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أورد فيه بطريق المبدئية وتكبير الصناعة ولا ينبغي ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه والحجة عرض ذاتي له في الأصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكبير الصناعة لانه في هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين أي أصول الدين وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها تتعلق بها أثبات المقائيد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها تتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة أصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله

منصوب على المفعولية للفظ المتعلق (قوله أورد فيه بطريق المبدئية الخ) ومثله حجية القياس والكتاب والسنة لكن تعرض الاصوليون لحجية الاجماع والقياس دون أخوئها لانهما كثر فيها الشغب من المتعلق من الجوارح والروافض خذلهم الله تعالى وأما حجية الكتاب والسنة فتفق عليها عند الامة ممن يدعي الدين كافة فلا حاجة الى الذكر (قوله ولا ينبغي ان الاجماع من موضوعات أصول الفقه الخ) فيه ان الاجماع لا يكون من موضوع الأصول باعتبار ذاته بل من حيث كونه دليلا سمعيا ولا معنى

لكونه كذلك الا كونه حجة فتكون الحجة قيدا في موضوعيته فليست من الاعراض الذاتية له قال ابن المهام ان أفاد الدال بشر على الموضوع عنوانا خارجا فانما يبحث في ذلك العلم عما صدق عليه اذا وجد متصفا به اذ الموضوع هو المقيدها لم يوجد المقيدها لم يوجد فاذا وجد مع قيده بحث حيث عن أحوال له أخرى غير القيد وهذا لان البحث يستدعي جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه والفرض انه معرفه لبحث فيما علم ثبوته أو فيما لم يعلم موضوعيته فظهر ان عدم البحث بتحقيق مع اعتبار الحالة قيداً خارجاً غير متوقف على اعتبارها جزاً من الموضوع فاذا قلنا موضوع الالهى الموجود فالببحث عن أحوال غير الوجود وحيث اذا قلنا موضوع الأصول الدليل السمي فينبغي ان لا يبحث عن حجية بني منها لان كونه حجة هو كونه دليلا وهو وصف الموضوع الضواني بل انما يبحث فيها بتحقيق باسم الحجة عن أحوال آخر من كونه مفيدا لكذا من الاحكام مقدما على كذا عند التعارض أو مؤخرا انتهى

(قوله كالموجود مطلقاً) القائل به طائفة منهم حجة الاسلام وقوله وذوات المخلوقات أى من حيث استادها اليه تعالى وقد ذهب الى هذا صاحب الصحايف شمس الدين السمرقندى وهو أخص بمقابلته وتقديمه في (١٠٩) الخطبة بعض ما يتعلق بهذا المبحث

(قوله أى الصفات السلبية)

وجه التعبير عن الصفات

السلبية بالاحوال أن الحال

عندهم يقال لما ليس

بوجود ولا بمعدم أى

يكون واسطة بينهما فكما

أن السلب مقدر في مفهوم

الحال فكذا في مفهوم

الصفات السلبية (قوله لان

مرجعها اح) وذلك لان

البحث عن الامامة في

مبحثها من حيث أن

لصاحب الامام واجب على

المسلمين لان حيث أنه

فعل صدر عن الله تعالى أو

عن المسلمين (قوله والحال

أما الح) أى فاندفع توهم

عدم نفع هذه الملاوة على

كل تقدير لما هو بصده

لكون المقصود ان يكون

للكلام مبحث غير الذات

والصفات حتى يكون

المذكور بعضاً منه ووجود

ببحث آخر من علم آخر

كالامامة من الفقه لا يجدى

شيأ أصلاً اذ هي من الفقه

اصالة واستحقاقاً ومن

الكلام جنسلاً واضراراً

كما سيصرح به آتاه

يشير الى أن له مباحث الخ) أى يشير بإضافة الأشهر الى المباحث الى أن له مباحث أخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضع الكلام أعم من الذات كالموجود مطلقاً أو ذات الله وذات المخلوقات أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية وأما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة أي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع أن التوحيد أيضاً من الصفات فباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة (قوله ولذا) أي ولا حل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يمدوا مباحث الاحوال أي الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا لكل منها مبحثاً على حدة وان أمكن أن يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه (قوله على ان الامامة) علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة أي على انا ان سلنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعاً الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان أمكن ذلك بناء على ان أفعال الابداء أفعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات أشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهوراً مثلها فاندفع ما قاله المحشى المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة هنا لانه ليس علاوة هنا بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كانت مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه أعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات أهل الاهواء والباطالين في نقض عقائد المسلمين والقدرح في الخلفاء الراشدين وأما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلم يمد كونه من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع أليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من الفروض الكفائيات اذ هي أمور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينظم الامر الا بمحصلها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن

مولانا خالد (قوله لانه ليس علاوة) علة الاندفاع وقوله في نقض ظرف للخرافات ظرف الخاص للعام وفي نسخة في بعض بالعين المهمة وهي ظاهرة وقوله اذ هي أى فروض الكفائيات علة لكون القيام بالامامة ونصب الامام من فروض الكفائيات لكن يضم مقدمة معلومة اليها وهي قولنا والقيام والنصب المذكوران كذلك وعبارة شرح المقاصد وهي بالواو

(قوله مع القطع بانه الحق) أى لعدم عمومها في المكلفين لكونها محولة الى أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ولندرة عمله بالنسبة الى غالب الاعمال الدينية اذ قد لا يحتاج اليها قرونا لاستقرارها في أهل بيت واتباعها عن كبار الى كبار من غير حاجة الى اجماع أهل الحل والعقد بل قد لا يحتاج الى الاستخلاف أيضاً ففي كلامه اشارة الى دفع ما يقال غابة هذا كله جواز ادراجهم ببحث الامامة في الكلام لا اخراجهم له عن الفقه الذى الاصل دخوله فيه فانه ان لم يختص به فلا أقل من ذكره في الفقيه اظير مامر في كون الاجماع حجة أفاده الشيخ خالد (قوله الحق الحق) جواب لما وقوله منافاة اسم ان وقوله اذ هي في الاصل علة الاندفاع (قوله اذا لم يكن أبو حنيفة من التابعين) وهو خلاف ما صرح به الشيخ ابن حجر في الاجازة حيث قال فيها ولد أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه سنة ثمانين وذهب به نابت أبوه الى على كرم الله وجهه وهو صغير فدما له بالبركة في ذريته فكان هذا الامام (١١٠) من آثار تلك الدعوة وناهيك بذلك شرفا له رضي الله تعالى عنه ومن

يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سبها من الروافض والخوارج وميال كل منها الى تمصبات تكاد تقضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم بالباحث عن أحوال الصالح وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام اه كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة ودرجها بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قاله المحشي المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند بعض الشيعة منافاة اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (قوله الا عند بعض الشيعة الحق) فان مرجعها عندهم الى لصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين) هذا انما يصح اذا لم يكن أبو حنيفة رحمه الله من التابعين كما تشر به عبارة فتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام (قوله لما أهملوه) لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت مادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لتعولوه كذا قل عنه وعحصل الدفع أنهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لفقه الوقائع والاختلافات (قوله مع ما عطف عليه) وهو قوله وقرب العهد ولقطة الوقائع وتمكنهم (قوله

ثم قدمه الله تعالى على أئمة عصره وهو عصر التابعين فانه من أوساطهم ولم يظهر لاحد منهم من الاتباع والشهرة والتقدم ما أظهر له فأخذ الفقه عن حمادين سليمان وأدرك أربعة من الصحابة بل ثمانية انتهى قيل ولا اشكال على تقدير تابعيته اذ المراد من التدوين التدوين المخصوص بتسميد القواعد وترتيب الابواب وتكثير المسائل بادائها وإيراد الشبه بأجوبتها على ما صرح به ومثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين (قوله بدون التدوين لقطة الوقائع)

الاولى أن يزيد قبل لقطة الوقائع لصفاء المقادير بقول لصفاء المقادير ولقطة الوقائع اذ هذا بيان بحصل الدفع كما اعترف به الالهيام والجزء الاول من دليل ذلك المحصل هو صفاء المقادير (قوله وهو قرب العهد ولقطة الوقائع وتمكنهم) لا يخفى ان لفظ هذا في قول الخبالي هذا مع ما عطف عليه ان كان اشارة الى لصفاء مع اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقرب العهد وتمكنهم اذ هما لو كانا معطوفين فانما هما معطوفان على صفاء بدون اللام لاعلى لصفاء وان كانت اشارة الى صفاء بدون اللام لا يصح تفسير ما عطف عليه بقلة الوقائع اذ هو معطوف على لصفاء مع اللام لاعلى صفاء بدون لالحق ان يفسر ما عطف عليه بقلة الوقائع فقط كما فعله المحشي المدقق ويجعل قرب العهد معطوفاً على بركة وتمكنهم معطوفاً على قلة الوقائع ويكون قوله لصفاء الى قوله ولقطة الوقائع علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام على ألف والنشر وقوله لقطة الوقائع مع ما بعده علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه على ألف والنشر أيضاً ويمكن توجيه كلامه باختيار الشق الثاني أى كون هذا اشارة الى صفاء بدون اللام ويستر أن المعطوف في ولقطة الوقائع هو قلة الوقائع واللام في هذه أقصم للإشارة الى أن ما قبله علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وهو الاستغناء عن تدوين الفقه كما علمت

(قوله أى للاهتمام بغير الاختصاص) أى للاهتمام العارض بسبب غير سبب الاختصاص وذلك السبب مثل العناية الخ وأما احتاج الى التفتيد المذكور لان الاختصاص أيضا نكتة من نكات الاهتمام فلا يقابل الاختصاص مطلق الاهتمام (قوله مثل العناية بالدليل الخ) اصائه بمعنى انه يبنى عليه الدعوى والا فالقصود بالذات الدعوى والا يبان بالدليل لاجلها ومن وجوه الاهتمام تطعيم الكلام على أحسن النظام ونسيقه على أجمل الانتظام (قوله سوى ما ذكر) لاحتمال أن يكون عدم التدوين لعدم سعة وقت من هو صالح له لاشتغاله بالطاعات البدنية دائما للقيام بأمره وهذا أولى مما ذكره الشيخ خالد في هذا المقام (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة وهي ادراك الجزئيات عن دليل أغنى الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بعامين أعني مالها وما عليها فان العادة قاضية باستتاع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافي ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك لجواز أن يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا أو لامر آخر وأراد بالنفس النفس الانسانية وبما لها وما عليها أحكام ما تنفع به وما تضرر دينوية كانت أو أخروية ولظهور أن الفقه ليس عبارة عن تصور (١١١) الصلاة ولا عن التصديق بثبوتها

في الواقع قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنفع به وما تضرر تصدقاً ناشئاً عن الدليل وفائدته معلومة لمن تأمل اه المصنف (قوله بمعنى نفس المسائل) أى لا التصديق بالمسائل والا لزم المحذور وهو اتحاد المفيد والمقاد (قوله فالمعنى الى قوله علماً استدلالياً) بحث فيه العلامة الكنفري حيث قال فيه بحث فان

للاهتمام (أى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلالاً فانه لا يتطرق اليه الشبهة حينئذ في أول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم أولاً فانه يتطرق اليه الشبهة من أول الامر ومثل كون الفرض متعاقفاً بالسبب لا بالحكم وأمثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم الخ) اشارة الى أن الاختصاص أمر اضافي بالقياس الى ما توهم لا أمر حقيقي بمعنى أنه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر أصلاً (قوله مع انه من التابعين) فيه ان مالكاً رحمه الله عن تبعهم على ما قال في التفرير في تيسير رواية الاكابر عن الاصاغر أو تابعي عن تابعي كالزهري والانصارى عن مالك (قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وقال أبو حنيفة الفقه معرفة النفس مالها وما عليها (قوله قلت المعرفة هنا هو المسائل) يعنى أن العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا أى في عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التى تقيد العلم بالاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وأما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن أدلتها التفصيلية لا بالمسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور أن من

الافادة غير الحصول وكلامنا في الافادة فكيف تقيد المسائل مع أدلتها العلم بتلك الاحكام وان حصل من مطالعتها ذلك فان أراد بمطالعة المسائل مطالعة ألفاظها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالعة فقد جعل المسائل عبارة عن ألفاظها ولا يخفى ما فيه وان أراد بها ملاحظة أنفس المسائل فلا يكون ذلك الا بأن يتعلق العلم بها فيكون ذلك عين المقاد ثم ان قياس هذا المقام على قولهم خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي قياس مع الفارق اذ لا شك أن الواجب للعلم الاستدلالي هنا إنما هو مطالعة ألفاظ ذلك الخبر مع دليل صدقه فاني يكون ذلك هنا وأيضاً هذا غير ملائم لسوق كلام الشارح أصلاً لانك ستعرف أن الفقه بهذا المعنى يوجد في المقاد أيضاً مع أن الشارح بصدد بيان التدوين الصادر من السلف سيما وقد وقع التدوين عن مالك رحمه الله على أن وجود الفقه بهذا المعنى في المجتهد غير مسلم لانه في صدد استنباط المسائل عن الأدلة فكيف يمكن أن يقال له أنه لو طالعها ووقف على أدلتها حصل له العلم بالاحكام فالخبر أن هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام الشارح الا أن يقال ان التسمية المذكورة منهم بالنظر الى معلوماتهم الحاصلة للمقلدين التابعين لهم بالمطالعة لا بالنظر الى علومهم القائمة معهم اه بحروفه (قوله ومعنى افادتها للعلم المذكور الخ) اشارة الى دفع ما توهم وهو انه ان أريد بالمسائل المدللة بمجموع المسائل والدلائل فاطلاق أسامي العلوم على المجموع غير معقول وان أريد نفس المسائل المقررة بالدلائل فيحتاج في التعريف الى الجواز بمساقاة

السببية لان المفيد ليس المسائل المقرونة بالدلائل بل المفيد له هو الدلائل والمجاز أيضا غير ظاهر في التعريف وحاصل الدفع اختيل الشق الثاني بان يلزم المجاز ولذا قال الحنفي وهذا القدر كاف في صحة الافادة ومثل بخبر الرسول لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت لان المفيد في خبر الرسول هو اللفظ وفيما نحن فيه هو المسائل والمعاني المقولة وكل واحد منهما يصح افادته للعلم كما صرح به في قوله المقدمة في كذا اه للمصنف (قوله اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمية) لك ان تقول ان سوق الكلام يخرج مثل تلك الاحكام فلا حاجة الى (١١٢) تحرير المرام اه كنقري (قوله والمراد بالاحكام) أى الاحكام الصلية

طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة أحكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي بمعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو أن هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه حينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى يعني النسبة الجزئية أما عدم إدراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آتيا أنه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر وأما عدم إرادة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء والنخير فلا استدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن أدلتها كسائل الحكمة العملية اللهم الا أن يراد بالادلة الادلة السمية (قوله ولك أن تقول الخ) أى لك أن تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد الخ معرفة الاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولاخفاء في محته ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل الحنفي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا الخ) كما لا يخفى أقول وسيأتي لك ما يدفعه في بيان ذلك القول فلا نذكره بقى فيه اشكال وهو أن المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال الحنفي المدقق ويمكن دفعه باعتبار أن الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام أيضا مأخوذة منها بالواسطة وأجيب بأنه يمكن أن يكون قوله عن أدلتها حالا من ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن أدلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقى شيء وهو أن هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن أى فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف فتدبر (قوله وقد يقال التنازع الاعتباري كاف الخ) بأن يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالعلوم وصيرورته آلة للملاحظة وماله لإفادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب العلومية كما يقال علم

المضافة الى المعرفة التي هي مفعول يفيد (قوله المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية الخ) وجه الافادة ظاهرة اذ الكليات تطبق على أحكام جزئياتها (قوله لكن لا يناسب ما ذكره الخ) وجه ذلك أن هذا القول صريح في أن الاحكام العملية انما تستفاد من أدلتها على ما هو صريح قوله في افادتها الاحكام بخلاف هذا التوجيه اه كنقري (قوله مأخوذة منها بالواسطة) قال العلامة الكنتري ليس بشيء اذ لا كلام في ذلك وانما الكلام في أن هذا التعريف حينئذ يقتضي أن المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الجزئية لا غير على أن المقصود افادة الادلة الاحكام الكلية فقط مع أنه لا دليل على اعتبار الواسطة اه

(قوله واجيب بأنه يمكن الخ) قال الكنتري يرد عليه أنه لا فائدة في اعتبار تلك الحال حينئذ في التعريف اذ لا شك أن الاحكام مأخوذة عن أدلتها بل ربما تشعر بخلاف الواقع (قوله بقى شيء وهو الخ) وشيء آخر وهو ان الاحكام العملية هنا من أقسام الاحكام الشرعية التي جعلها الشارع مقسمافي كلامه فالظاهر حينئذ أن المراد بها الاحكام الصلية الكلية ليوافق كلامه ذلك على أن هذا التوجيه وان أمكن هنا في الفروع لكن اجراؤه في الاصولين لاسيما في الاصل الاصيل مشكل جدا اه كنقري.

(قوله ثم لا يخفى ان اعتبار التباير الاعتباري الخ) وأيضا أى فائدة في اعتبار الافادة المذكورة في التعريف فالعلم بالاحكام كان حاصلًا قبل الافادة على هذا التقرير فيكون التعريف لبيان الفقه من الصفات الكالية وهذا لغو في مقام التعريف وانما قلنا ذلك اذ لو لم يكن العلم بالاحكام حاصلًا قبل الافادة حينئذ لكان التباير بين المفيد والمفاد حقيقيا لا اعتباريا وأيضا قوله عن الادلة التفصيلية يأتي هذا التوجيه قطعا كما لا يخفى على من له أدنى مسكة اه كنفري (١١٣) (قوله ملكة استبطاه) هي عبارة

عن أن يحصل عند الفقيه المبادئ بأسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منه وتسمى هذه المرتبة عقلا بالملكة وأما ملكة الاستحضار فهي اما عبارة عن الاستحضار بالفعل بأن ينظر في المبادئ ويحصل منها مشاهدات إياه ويسمى عقلا مستفاداً بالقياس اليه وإما عبارة عن أن يحصل له ملكة الاستحضار بعد غيوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالقتل (قوله عرفا) سبأ انه أضاف التمهيد الى القواعد وهذا صريح في أن المعرفة هنا عبارة عن المسائل كاندسه أولا وقال الكفوى وجها بحث فان عدم اضافة الاوصاف المذكورة الى الملكة لا ينافي كون المعرفة هنا إحدى الملكتين ولا تسميتهن إياها بالفقه وليس في كلام

زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث أنه أمر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصله : قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع الباقية * قال الحنفي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه * وفيه ان الوصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا تكون علوما وأيضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم * لا يخفى أن اعتبار التباير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف فقل عنه والاحسن أن يقال إن المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام وللفقاه هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتباير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استزمام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه ما مر في التوجيه الثاني (قوله وأما جعل المعرفة) أى أما جعل المعرفة بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استبطاه المسائل عن أدلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة أرجح فيما ياباه بقوله تدوين المسلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضافان الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفا قل عنه * وأما الجواب الثاني والثالث فيلزمه السباق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسعته * وأما تدوين الملكة فيما ياباه الذوق السليم اه ولنا قال في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر في ثمانية أبواب ظاهر هذا الكلام يقتضي أن يكون العلم عبارة عن قس الاصول والقواعد الخ فاندفع ما قاله الفاضل الجلي أنه يجوز أن بعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما بعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ورد على قوله كتبت علم فلان وسعته أنه يجوز أن يكون المراد من العلم هنا المعلوم (قوله لكن رد على أول الاجوبة لزوم قضاة المقلد الخ) فان المقلد أى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم بالاحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فيها مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر المضدى أورد على حد الفقه اه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك أى العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية

(١٥ — حواشي العقائد أول) الشارح ما يدل على ان التسمية قد وقعت بازاء ماهو المدون بل يكفي في انتظام كلامه ان

يقال لما ست الحاجة الى التدوين ودرنوا وسوا ماهو حاصل لهم وقت التدوين من الملكة بالفقه الخ بل لوجعل ما ذكره أولا اشارة الى تعريف الفقه بمعنى المسائل وما ذكره ثانيا اشارة الى تعريفه بمعنى التصديق بالمسائل وجعل هذا الثالث تعريفا له بمعنى الملكة ليكون تنبيها على ان أساء العلوم تطلق على هذه المعاني الثلاثة لكان أحسن وألطف اه (قوله أى غير المجتهد الخ) باعثة التفسير تعيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على ما يقابل المستدل وهو العامي كما يطلق على ما يقابل المجتهد

(قوله مع انه ليس بفقهاء الخ) يزيد في عرف الشرع فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون عليه فقها مع دخوله في حده والقول بانه اجتهاد في بعض الاحكام عند من يقول بتجزيه يفضي الى منع ذلك الاجماع أو كون بعض المجتهد غير فقيه عند توقفه في بعض المسائل واللازم باطل (قوله فاندفع ما قاله الفاضل الخ) ومنشأ اعتراض الفاضل الاشتباه بين معني المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر في مقابلة المجتهد وقد يذكر في مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الاول وما ذكره الفاضل هو المقلد بالمعنى الثاني وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستبط وقد يطلق ويراد به الباذل جهده مطلقا سواء كان مستدلا مستبطاً أولاً والمقابل للمقلد الذي نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وما ذكره هو المجتهد بالمعنى الثاني فقد حصل للفاضل اشتباهان يعلم أولهما من قوله وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل ويعلم ثانيهما من قوله على ان من طالع المسائل المدللة الخ وهذا والظاهر أنه لو حمل العلم المعروف هنا على المسكنة لا يرد هذا السؤال لان العلم بالاحكام بهذا المعنى لا يوجد في المقلد غاية ما يلزم ان لا يحصل الفقه بالمعنى المذكور لواحد بعد المجتهدين والظاهر أنه ليس بمحذور (قوله وكل ما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً اهـ) * فيه نظر لا نا (١١٤) لا نسلم هذه المقدمة قوله لأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق

القطع ممنوع لم لا يجوز أن يجب العمل عليه بما أدى اليه رأيه ظنا بل الواقع هو هذا فان المجتهد يجب عليه العمل بالحكم المظنون الذي أدى اليه رأيه للاجماع المتخذ على ذلك فوجوب العمل به عليه إنما هو لذلك لالكونه معلوماً عنده قطعاً كيف ولو كان الحكم معلوماً عنده قطعاً لم يكن حاجة الى أخذ وجوب العمل به عليه في الدليل ثم ان سلم هذا

مع أنه ليس بفقهاء اجماعاً قال سيد المحققين في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد لا غيره فلا يكون عليه فقها اهـ كلاهما فاندفع ما قاله الفاضل الخ وفيه نظر لان الفقه على أول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن أدلتها التفصيلية * وأما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم قهراً المقلد على أن من طالع المسائل المدللة ووقف على أدلتها التفصيلية لا يكون مقلداً بل متعلماً مجتهداً في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر فان قبل هذا الايراد كما ورد على الجواب الاول رد على الجواب الثاني والثالث أيضاً فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن أدلتها على تقدير الجواب الثاني أو لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن أدلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم أن يكون فقيهاً مع أنه ليس بفقهاء اجماعاً لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنها بجمل المعرفة بمعنى اليقين وجمل الادلة بمعنى الامارات أعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية أو بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعاً وكذا وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً فاذا حصل للمجتهد

فانما هو على مذهب من قال ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعاً يعني ان كل مجتهد مصيب * وأما من قال المجتهد يخطئ ويصيب وهو المختار عند الجمهور فلا يحصل عنده للمجتهد علم قطعي بالحكم المظنون بل يجب عليه العمل ويثبت الحكم بالنظر الى الدليل عنده وإن لم يثبت في علم الله * قال الشارح في التلويح في هذا المقام بعد تقرير كلام طويل وغاية ما أمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع فكل حكم يجب العمل به قطعاً يعلم قطعاً أنه حكم الله تعالى وإلا لم يجب عليه العمل به وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً فكل ما يجب العمل به قطعاً معلوم قطعاً فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه ثم قال وحله أنا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً أنه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعاً بما يظن أنه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وإن بني ذلك على ان ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعاً كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضامناً لا معنى له أصلاً اهـ فنخلص من هذا ان تحصيل اليقين من الامارات للمجتهد إن لم يثبت هذا الدليل فانما هو على المذهب الغير المختار وأما على ما هو المختار من إن المجتهد ليس بمصيب في كل حكم استنبطه لسنه يجب عليه العمل بما أدى اليه رأيه فلا يتم اهـ كنفري

ظن يحكم يكون معلوما عنده قطعا أما الاولى فلا تقاد الاجماع على أن الحكم المظنون الذي أدى إليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة للمعنى • وأما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به • والحاصل أن الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أوصله الى العلم بثبوت قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنياً كيف يكون العلم بالحاصل به يقيناً لانه من حيث استفادته من الدليل الظني ظني وكونه يقيناً مستفاد من خارج ثبت ان محصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لا تقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى علم لعدم اتقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انقصد على خلافه فلا يلزم كون المقلد قتيها بهذا المعنى وهذا التوجيه أعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسما المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقهاء ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد لا يرى أنه لو أدى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ما أدى اليه رأيه أولاً ثم طالع المسائل التي أدى اليه رأيه أولاً مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن امارته مادام ذلك التصديق باقياً وأما اذا أدى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله • وأما على باقي الاجوبة فيندفع بحمل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات أعني شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى اه وبما ذكرنا من وجه عدم تأني هذا والتوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم قيد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية أو غير يقينية بل للمقلد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقياً قايماً بقيه باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا تقدير فانه دقيق ولهذا المباحث زيادة تفصيل وان أردت استيفاءها فليكن بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر المضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه (قوله غاية ما يقال الخ) جواب عن الاراد السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله اما لاسلم ان المقلد ليس بقتبه بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير تمكن حصوله للمقلد مادام مقلداً (قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين) يعني ان بين الاجماعين تماثلاً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد النسير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة قتيها اذ لا معنى للفقيه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فطاعة غير المجتهد بتأني فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يحمل للفقه معنيين أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فليعتبر حصوله له يكون قتيها • والثاني ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون قتيها (قوله بملاحظة الحيثية الخ) فان قيد الحيثية مأخوذة في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيراً ما يحذف من اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والحجاز (قوله فانه بالحدس) يعني ان علم جبرائيل والرسول

(قوله) أما يزد على مذهب من يجوز الاجتهاد (الح) حاصل ذلك أنهم اختلفوا في اجتهاد الانبياء قبل لا يجوز لهم ذلك لقدنهم على النص بالوحي . ومن رايته قوله تعالى (ان اتبع الا ما يوحى الى) الآية وقال الجمهور يجوز لهم وهل يجب قبل لا وقيل لم فانما جاز او وجب هل يجوز عليهم الخطأ في اجتهادهم أو هم معصومون عنه في الاجتهاد قبل الثاني وقيل بالأول ويدل عليه قصة سليمان مع أبيه داود عليهما السلام (١١٦) كما نطق به قوله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكما) الآية ومن الادلة عليه

قصة أسارى بدر على مافى قوله تعالى (ما كان لى أن يكون له اسرى الآية) وقوله عفا الله عنك لم أذنت لهم لكن لم يذهب أحد منهم الى كون اجتهادهم كاجتهاد آحاد الامة من التقرير على الخطأ بل يفيون عليه قطعا فيؤيدون بالوحي الالهى ثم ان هذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز عليهم الخطأ والسبب لقوله عليه السلام (إنما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشئ من أمور دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشئ من رأى فأنما أنا بشر أخطئ وأصيب كآثر افراد البشر) كذا فسره بعضهم وقد ورد في الصحيح (ألسى كما تسون) صدق رسول الله وورد أيضا في الصحيح (أنتم أعلم بأمور دنياكم اه) كتنرى مع

بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكمرة فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث (قوله لارسل علم اجتهادي) هذا الاعتراض أما يزد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من قاله واختلفوا أيضا فجوز البعض حمه على الخطأ والسبب وضعه آخرون قائلين بأنهم معصومون عن الخطأ والسبب في الاجتهاد وهذا في أمور الدين * وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسبب (قوله تعريف الاحكام الح) يعنى ان المراد بالاحكام جميعا فالعنى سمو العلم بجميع الاحكام عن أدلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعنى ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بجميع محال لان المسائل تزايد يوما فيوما وآه يخرج عن التعريف مثل فقه امام مالك رضى الله عنه لثبوت لأدرى في حقه حين سئل عن أربعين وأجاب عن أربعة (قوله فقه مثل مامر من الكلام الح) أى من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام أقول نمرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تميز عن لبسة المعرفة الى الاحوال أو حال عنها أى معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أى على وجه كلي بأن يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل أو حال عن الادلة أى معرفة أحوال الادلة حال كونها جملة غير مبسطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التى نيطت بالاحكام إذ لو أريد الادلة الاجالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة إذ ليس لنا معرفة بأحوال الادلة الاجالية على وجه حزني وقوله في افادتها متعلق بالأحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان أظهر فالعنى سمو معرفة أحوال الادلة بطريق الاجمال أو الادلة الاجالية من حيث افادتها الاحكام بأصول الفقه فتقوله اجمالا لاخراج معرفة أحوال الادلة تفصيلا مثل العلم بأحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم بأحوال الادلة اجمالا لكن ليست من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما أو حادنا بسيطا أو مركبا وكونها جملة اسمية أو فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بنبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم وأما لتوعها كقولنا الامر للوجوب أو لعرضها كقولنا العام يفيد القطع أو لتوع عرضها كقولنا العلم الذى خص منه البعض يفيد الظن

زيادة (قوله أى من السؤال الح) أقول ومن السؤال الاعتراض بلزوم المطف على معمولى عاملين فالعلم مختلفين ويندفع الاشكالان مما بالزام المطف على الموصول اه كتنبوى (قوله أو حال من الادلة) فيه نظر لان الادلة الاجالية لا تقيد الاحكام الشرعية قطعا بل يتوصل بها الى استنباطها من أدلتها (قوله وعلى الاول المراد بالادلة الح) منظور فيه اذ المراد بالادلة الادلة التفصيلية على كل حال على ما سبق (قوله وقوله في افادتها متعلق بالأحوال الح) فيه بحث والصحيح ان الظرف متعلق بالادلة لا بالأحوال على ما زعم فهو حال من الادلة أى الادلة التفصيلية لأنها هي المفيدة للاحكام

(قوله وإنما اختار هذا التعريف) أي معرفة أحوال الأدلة اجمالاً في أفادتها الأحكام أو ما يفيدها اختاره على العلم بالقواعد الكلية كما في المختصر وعلى دلائل الفقه الاجمالية كما في جمع الجوامع وعلى معرفتها مع كيفية الاستفادة وحال الاستفادة كما في المنهاج (قوله وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالاً الخ) بحث فيه العلامة الكنتري فقال بمدخل عبارة التعريف مانصه ان جعل الجواب الاول من الاجوبة السابقة على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة والجواب الثاني على تقدير وهو ان يكون قوله اجمالاً تمييزاً عن نسبة المعرفة بما لا معنى له اذ الظاهر ان الاجوبة السابقة تجري هنا ولا تختص بأعراب دون أعراب على ما حققناه على انك قد عرفت فساد كون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة فالخق ان (١١٧) الاجوبة كلها مبنية على نسق

واحد وهو أن يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالأحوال أو تمييزاً عن نسبة المعرفة ومؤداهما واحد اه وأما التحقيق الذي أفاده فهذا نصه وتحقيق هذا المقام ان المسائل الفقهية مستتدة الى أدلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة أحوال الأدلة التي لا تنحصر في عدد ليمكن من ضبط قاصده فاحتجج الى معرفتها على وجه كلي اجمالاً يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه أصول الفقه فاللعنى وسما معرفة أحوال الأدلة بطريق الاجمال أو الأحوال الاجمالية للأدلة في أفادتها

فالعلم بهذه الأحكام الكلية يسمى أصول الفقه وإنما اختار هذا التعريف إشارة الى ان موضوع أصول الفقه الأدلة من حيث أفادتها الأحكام وان تلك الأحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا قرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة أحوال الأدلة معطوفاً على قوله معرفة الأحكام يرد عليه ان أصول الفقه نفس معرفة تلك الأحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الأحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بأن المرفع بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا نفس المسائل فاللعنى سموا المسائل التي قيد معرفة أحوال الأدلة الاجمالية بأصول الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلاً الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام بفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم بأحوال الأدلة الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالأدلة أو يقال المراد بما يفيد العلم بالعلم بالأحوال الكلية للأدلة الاجمالية مثل العلم بأن الامر للوجوب وبقوله معرفة أحوال الأدلة العلم بالأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية مثل العلم بأن صلوا وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بأن الامر للوجوب يفيد العلم بأن صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فاللعنى سموا العلم بالأحوال الكلية للأدلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الأحوال الجزئية للأدلة التفصيلية بطريق الاجمال أي في ضمن القضايا الكلية بأصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالمعرفة ويمكن الجواب بأن التباير الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن أن يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة أحوال الأدلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأتي عنه (قوله ونفس عليه قوله ومعرفة العقائد) يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بأنه العلم بالعقائد الدينية من أدلتها التفصيلية لا ما يفيدها والجواب بأن المرفع هنا هو المسائل المدللة والمعنى سموا المسائل المدللة التي قيد معرفة العقائد الدينية عن أدلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على أدلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن أدلتها أو يقال التباير الاعتباري كاف في صحة الافادة وقال الفاضل المحشي وأما الجواب الثاني فلا يجري هنا لان العقائد الاسلامية أكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل

الأحكام بأصول الفقه * ثم قال فلا يتوهم ان فيدالاجمال ينسب عن قوله في أفادتها الخ وان قوله في أفادتها متعلق بالأحوال إذ لكل قيد منفعة وان المفيد هو الأدلة لا الأحوال اه (قوله أو يقال التباير الاعتباري الخ) التباير الاعتباري على مذاق السالكوني ان العلم بالمسائل نفسه له تعلقان تعلق بالمعنى وهو قيامه به وتعلق بالمعلوم فبالاعتبار الاول هو مفيد وبالاعتبار الثاني مفاد وعلى مشرب المحشي المدقق قول أحمد ان المسائل نفسها من غير اعتبار حصولها في النفوس والاذهان مفيدة وباعتبار حصولها فيها مفادة وما أوردته عليه السالكوني مدفوع بالفرق بين حصول الشيء في نفس الامر وحصوله في آلة الاعتبار والملاحظة كما ان بين الدلالة والارادة فرقا فتدبر وان لم يكف التباير الاعتباري فلك التباير الذاتي بان يقال العلم بمجموع المسائل من حيث هو مجموع مفيد والعلم بكل واحد واحد مفاد فهذا التباير ذاتي لانه مغايرة الشكل للجزء وتبايرهما ذاتي

(قوله لأنه لا يجرى في المسائل السمية الخ) فيه أولاً أنه مبني على كون أدلة نحو السمع والبصر سمعية صرفة وأنه لا يعم لها أدلة عقلية وثانياً أن السمع وإن لم يكن ورد إلا في ذاته لكن اثبات ذلك لذاته تعالى بناء على صفة الوجوب فقد رجعت المسائل إلى ما موضوعه كلي وإن انحصر في الجزئي خارجاً فتدبر (قوله لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية) فيه نظر ظاهر فإن مسائل الكلام باعتبار كون موضوعها الواجب كلية وباعتبار كون موضوعها الذات الجزئية جزئية فتدبر (قوله وإن لم يعتبر الاشتراك الخ) بحث فيه بأننا لا نسلم ذلك لم لا يجوز أن تكون جهة الاشتراك غير هذه الجهة بأن الكلام نافع من جهة أنه رئيس العلوم وأنه الذي يثبت مبادئها كما أن المنطق نافع من طريق الخدمة فقد اشتركا في مطلق المنفعة التي هي غير إراث القدرة الكلامية والقوة النطقية

الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها أن يقال السلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية أقول قد يقال ما ذكرتم من فروع العقائد والقواعد الكلية أن مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمه الله تعالى عليه والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلاً أن ذات الله تعالى أي الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على أنه مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعي النبوة وأظهر المعجزة فإنه يجب التصديق به وهذه القاعدة قيد العلم بأن محمداً عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقعه وفيه نظر والاولى أن يقال قوله محمد نبي صادق يجب تأويله بأن الله تعالى أرسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما قرر من أن موضوع المسئلة يجب رجوعه إلى موضوع العلم وهذا الحق أنه ما يقال تكلف لأنه لا يجرى في المسائل السبعة ككونه سمعياً وبصيراً ومتكلاً فإنه ما ورد السمع إلا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقه على الحواشي الشريفة على شرح مختصر الأصول في بحث تعريف أصول الفقه أن مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية وأما ما قيل من أن موضوعها وإن كان جزئياً حقيقياً لكنه لا يتصور إلا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لأنه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها (قوله عد في المواضع) وجهه السيد الشريف بأنه كما أن للفلاسفة علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاماً ولا يخفى أنه إن اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما أن المنطق مورث للتطرق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا فالالوجيهين واحد وإن لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجهاً موجهاً لتسميته باسم يكون بازاء المنطق أعني الكلام كما سيجيء فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجهاً واحداً ولقد أحسن غاية الحسن (قوله باعتبار الخ) لأنه لو لم يستبرأ به القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه إذا لاشتراك في اتها نافعا وإن كان تقع الكلام بطريق الرياسة وتقع المنطق بطريق الخدمة أو في استمداد العلوم فإن الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يرضاه ليس مختصاً بالكلام بل ذلك أقوى في النحو والصرف فإن قههما بطريق الخدمة والاستمداد منهما أيضاً باعتبار ما يمرض المبادي فهما أولى بهذه التسمية (قوله لضع أما قيد الاول) يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله أولاً لضع أما قيد الاول في قوله أول ما يجب الخ أوضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني أعني قوله ثم خص به لأنه إن كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائماً لا حاجة إليه ولظهوره تركه المحشى وإن كان هو كونه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائماً إذ لا شركة لغير الكلام في كونه أول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص قوله إذ لا شركة دليل لقوله إذ ذكر وجه التخصيص لا لمجموع قوله أما قيد الاول أو ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قاله المحشى المدقق فيه أن المدعي لزوم ضياع أحد الأمرين والدليل إنما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص بخلاف ما إذا قيد الاطلاق بقوله أولاً فإنه يكون ذكر كل من الأمرين في موقعه وبصير المعنى أطلق اسم الكلام عليه أولاً لأنه أول ما يجب أن يعلم ويتعلم بالكلام

(قوله جزءاً من حقيقة الايمان) مستدين الى دلائل عقلية وشواهد قلبية واهم تلك الدلائل مسألة العدل ومن الشواهد (قوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) (١١٩) الحديث (قوله الواو للحال الخ) قال

المحقق الكنتري فيه بحث أما أولاً فلان تخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات انما هو لكون المباحة معه فلتخصيص المنكر كوجه ظاهر وأما ثانياً فلان الفرق بين اعزال واصل بن عطاء وبين اثبات البعض تلك الواسطة واضح لا يخفى على أحد وأن الاول اعزل عن الجماعة باثبات الواسطة بين الاعان والكفر وأما البعض المذكور من السلف فتثبت بنص القرآن كما لا يخفى على أهل الفرقان واما ثالثاً فلان قوله لكن ما لهم الى الجنة يأتي عن مثل هذا التوجيه اه وذكر وجهين آخرين لتوجيه قول المحشي فقال ما خلاصته انه جواب عن سؤال مقدر كانه قبل ان يثبت السلف اثبات الواسطة بين الجنة والنار فالمعزلة أولى باثبات تلك الواسطة لاثباتهم المعزلة بين المنزلتين فاجاب بقوله لكن ما لهم الخ والمعزلة حكوا بخلود الفاسق في النار وقيل

ولم يطلق على غيره ثانياً مع تحقيق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب أن يعلم وتعلم بالكلام تمييزاً له عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سؤال يقال ما ذكرته انما يدل على تخصيص الاسم به أولاً وابتداء دون التخصيص مطلقاً بأن لا يسمى به غيره أصلاً فوجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره أصلاً فأجاب بما سمعتم ثم اعلم أنه قل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعني أنه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير أي فسر الاطلاق بالاطلاق أولاً اذ لو لم يقيد به الخ والمحشي المدقق جملها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال أي فسر الاطلاق بالاطلاق أولاً اذ لا شركة الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى أنه بناء الفاسد على الفاسد (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) جواب سؤال مقدر كانه قبل أن يطلق اسم الكلام عليه باعتبار كونه أول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لأنه يجوز أن يكون لدفع احتمال أن يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فأجاب بأن هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة أيضاً فوجب التعرض فيها مثل أن يقال أولاً أنه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً مع أنه لم يتعرض في غير هذا الوجه فلم أن ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر أولاً (قوله والتسمية بالكلام لما وقت منهم) جواب سؤال كانه قبل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع أن الظاهر ان يتأخر عنهما أجاب بقوله والتسمية الخ كذا قل عنه وحاصله أن وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم أولى بخلاف المتأخرين فانهم يعموم في تلك التسمية (قوله أي الواسطة بين الايمان والكفر) هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال أي الاثبات بالواجبات وترك المنهيات جزءاً من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فتركت الكبرة عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه أعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصداقاً ومقراً بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهي الفسق (قوله لا بين الجنة والنار الخ) رد لما وقع في كلام البعض غلطاً في مذهبهم من عباراتهم من أنهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلاً لمرتكب الكبرة لأنه ليس بمؤمن ليعتبر محله الجنة ولا كافر ليعتبر محله النار يعني ليس المراد باثبات المعزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقراً للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم مخد في النار إن مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبرة مقراً يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله الفاضل المحشي أن كون الفاسق مخد في النار عندهم لا ينافي أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز أن يكون أهلها غير الفاسق أو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق أولاً حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشي ليس الاستدلال على أنه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يترجم ذلك البعض (قوله وقال بعض السلف) الواو للحال أي والحال أن بعض السلف أيضاً يقول بنبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا

حاصل الكلام دفع توهم تنى الواسطة مطلقاً بل تنى واسطة تكون داراً للفاسق على وجه الخلود اه وعندي ان ما قاله السالكوني هو الاوجه لن تأمل

(قوله قال القاضي الح) ذكر المحققون من أهل التفسير والتأويل أن أهل الاعراف هم العرفاء وأهل الله خاصة الذين لا يشغلهم عن الشهود الذاتي ومطامعة التجلي الصفاتي نعم والذين لا يعملون طمعاً في الثواب وهرباً من العقاب فإن هؤلاء ليسوا من أهل الجنة أي لا يجازون بما يجازى به الراغبون في التمتع الجانية ولا من أهل النار وهو ظاهر ثم أنهم لترقيهم عن الفريين يعرفون كلا منهما (١٢٠) قدبر (قوله أقول هذا التوجيه الح) ناقش المحقق الكنتري في هذا الاستلزام

بأنه أي الاستدلال الحسن المذكور إنما يدل على نفي التصديق اليقيني لا على نفي التصديق مطلقاً ضرورة أن من ظن من العقلاء أن في هذا الجرح حجة ربما يدخل يده لبعث لأحمال عدم وجودها والادخال المذكور إنما ينفي الاعتقاد اليقيني لا الاعتقاد مطلقاً كما لا يخفى على أولى النهي اهـ هذا وفيه أولاً أن الذي يخوض في مذهب السلف وأكابر المؤمنين منهم بأيمان ثابت يتحقق أنهم كانوا يمدون المصيان نفاقاً قطعاً وثانياً أن قوله ضرورة أن من ظن الح مخالف لتأويله بقاءً فإن الشاك فضلاً عن الظان بل المتوهم لا يدخل يده أبداً ولهذا جعل حجة الاسلام الغزالي الشك من دواعي الاحجام عن المعاصي وذلك في كتابه ميزان العمل صريح بقوله

الاثبات وجعله سبباً للاعتراف (قوله لكن ما لهم إلى الجنة) قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم * أي رجال من الموحدين قصرُوا في العمل فيجبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله تعالى بينهم بما شاء (قوله زمان فترة من الرسل) أي زمان تفقد النبي أو عدم وصول دعوته إليهم فأنهم معذرون لعدم اطلاعهم على الأمور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة أنهم معذبون بترك الواجبات لأن العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى * (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (قوله الكافر ينصرف إلى الكافر المجاهر) حاصله ان الحسن رضي الله تعالى عنه إنما يثبت الوساطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الوساطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالاً عن مذهبه لانه يثبت المنزلة بين المنزلتين لأن الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لأن النفاق نوع من الكفر فإن قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري رحمه الله تعالى بأن يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافراً أنه ليس بكافر مجاهر قلت هو منافق لدليلهم الآتي لا يثبتها حيث قالوا ان أهل الملة في أمم أهل الكبار على أقوال فالجوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فأخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فإنه في الحقيقة أثبت أمر مغاير للايمان والكفر والنفاق وتقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انما لا تنفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام على الفاسق بل تنفيه بمعنى استحقيق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فيثبت لا يكون الوساطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فلا يمان المنفي هو الايمان الكامل الذي كان العمل جزءاً منه فلا منزلة بين المنزلتين أقول هذا التوجيه مخالف لما قل عنه من الاستدلال عليه فإنه قال ان اقدام الشخص على المصيبة المنقضية إلى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فإن من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجرح حجة لا يدخل يده في ذلك الجرح فإن أدخل يده فيه علم انه كان لا يتقدمه فإن هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما قلناه في البداية (قوله ينافي كونهما داري نواب وعقاب) يعني ان اضافة الدار إلى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام وأصل اللام الاختصاص فيفيد أنهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما

بأنه أي الاستدلال الحسن المذكور إنما يدل على نفي التصديق اليقيني لا على نفي التصديق مطلقاً ضرورة أن من ظن من العقلاء أن في هذا الجرح حجة ربما يدخل يده لبعث لأحمال عدم وجودها والادخال المذكور إنما ينفي الاعتقاد اليقيني لا الاعتقاد مطلقاً كما لا يخفى على أولى النهي اهـ هذا وفيه أولاً أن الذي يخوض في مذهب السلف وأكابر المؤمنين منهم بأيمان ثابت يتحقق أنهم كانوا يمدون المصيان نفاقاً قطعاً وثانياً أن قوله ضرورة أن من ظن الح مخالف لتأويله بقاءً فإن الشاك فضلاً عن الظان بل المتوهم لا يدخل يده أبداً ولهذا جعل حجة الاسلام الغزالي الشك من دواعي الاحجام عن المعاصي وذلك في كتابه ميزان العمل صريح بقوله

(قوله)

أما يدل على نفي التصديق اليقيني موضع بحث ومجال مناقشة وتأمل هذا

وقد أنفد اجماع العرفاء على ثبوت نفاق أهل الاصرار بلا أدنى شبهة منهم في ذلك فليتأمل (قوله وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما) تحقيق الكلام ان ما تنفيه الاضافة اللامية هو الاختصاص الاضافي بالنسبة إلى عدم الثواب والعقاب فتفيد ان كل من دخلها يثاب أو يعاقب فعدم نواب الصغير وعقابه ينافيه فهذا هو منشأ السؤال والجواب الاول مبني على ان الحضر المذكور بالنسبة إلى الثواب والعقاب فإن معنى كون الجنة دار الثواب أنها مختصة بالثواب لاستجاوزها إلى العقاب لأنها لا تستجاوزها إلى عدم

الثواب كما توجه السائل فعلى هذا تلك الاضافة انما تفيد السكينة القائمة بان كل مثاب داخل في الجنة وهي لا تمكس الى نفسها والجواب الثاني مبني على ما ذهب اليه السائل لكن على ان تكون السكينة قائمة ان كل داخل في الجنة وهو من أهل الثواب فهو مثاب ولا حاجة الى بناء الجواب الاول على صرف ما تفيد الاضافة من الاختصاص المحصري الى الاختصاصي الارتباطي الاعم فان المتبادر هو الاول وان كان معنى اللام هو الثاني كما لا يخفى اه افاده الكتبوى (قوله أى ولو سلم الخ) لما ورد على الجواب الاول انه لا شك ان النار دار الجزاء كما تشهد به النصوص وان الظاهر أيضا ان الجنة دار الجزاء فكل من دخلها لابد ان يكون مثابا قال ولو سلم الخ وهذا الجواب قد يفيد جواز دخول النار (١٢١) بلا عتاب لكن لا يخفى عليك ان

كون النار دار الجزاء وان كون من دخلها معاقبا بما تظاهرت عليه النصوص ولم يقل أحد ان من دخل النار لا يكون معاقبا وان قيل بعدم ثبوتية بعض داخل الجنة كالاطفال عند المعزلة فالظاهر في الجواب الاقتصاد على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب فالعموم المستفاد من قوله ولو سلم الخ منظور فيه ويدل على ما قررناه (قوله وقد نص المعزلة) الا ان يقال المانع يكفيه الجواز اه افاد المحقق الكنترى (قوله والاولى ان يقال الخ) قال المحقق الكنترى بل الاول ان يقول بخل أو سفه أو جهل على

(قوله ولو سلم) أى ولو سلم ان معنى كونها دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلها يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقها وهم عند المعزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ان رتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو رتب عادى فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ماسيجىء تفصيله (قوله فالمراد بقوله فادخل الخ) لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار (قوله كما يدل عليه السياق) من وجوب الثواب للطبيع والعقاب للعاصى (قوله ونسب الدخول الى نفسه الخ) أى الى نفس الصغير اشارة الى أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله (قوله وقس عليه قوله فدخات) أى دخولا معاقبا مستحقا لها لان الكلام فيه وتفرعه على الكفر والمصيان ولذا نسب الى نفس ذلك الصغير أى دخلت دخولا باختياره (قوله ذهب معزلة بصرية) المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطل الكلام على نفسه في بهت الحياني اذ يكفيه أن يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب أن لا يخلق أو يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره * وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معزلة بصرية واسكانه على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى أنه انما يتم في مادة الصغير والعاصى وأما ذكر مادة الطمع فهو لارضاء العنان وطلب البيان (قوله قالو اتركه بخل أو سفه) لانه ان علم الله تعالى بما هو أفعلم لعبده في دينه وتركه بخل أو جهل (قوله فادخل الخ) أى أوجب الحياني على الله تعالى أن يبطي البعدا علم فقهه في دينه (قوله فلزمه مالزم) أى لزمه أمر عظيم لا يمكن أن يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصى لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه أن لا يخلق أو يمتنع صغيرا أو يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفراينى في دفع الزام الاشعري عن الحياني بان له أن يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فعمله كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ولكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله يوجد في ليله صلحاء كان

(١٦ — حوانبي العقائد أول) ماسيجىء من الشارح بهذا التعبير لانه ان علم ما هو الاقنع للبعد فتركه ان كان لعدم مبالاة يكون سفها وان كان لتع منه يكون بخلا وان لم يعلم يكون جهلا ولعل ذلك المنقول من المحتسب غير ثابت والظاهر ما في بعض النسخ بوار العطف بناء على ان الكلام في صورة علم الله بما هو الاقنع له فتمنه تعالى حينئذ لا يخلو عن كليهما على ما قررناه بل يقول بصح حينئذ كله على ما أشرنا اليه اه أقول ومن له الملام فمن تهذيب الاخلاق يعلم رجوع السفه الى الجهل فالجهل أعم فعمل اقتصار المحتسب المحقق فيها هو الاولى على الاتين البخل والجهل لذلك ويكون كلامه جامعا مع الاختصار تقدير (قوله فعمله الخ) وشبه بهذا ما فعل الحضرة عليه السلام من قتل الصبي حفظا لاسلام أبويه علي ما قاله تعالى (وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا) الآية (قوله ولعل في نسله الخ) ولهذا لما أودى عليه السلام من قریش في واقعة أحد وكسرت رباعيته

وشج وجهه قيل له الا ندعو عليهم فقال ما معناه أرجو أن يخرج الله من ظهور من يؤمن بالله تعالى ويعبده والاولى للعجيب عن الجبائي أن يقتصر على هذا فيقول لعله كان أمانة الأخ الكافر موجبة لقوت كثير من الصلحاء من أولاده كما في كفار قرين فكان الاصلح لهم حياة ذلك الكافر فلما حفظ هذا الاصلح فأت الاصلح في حقه لورود الاثر بذلك ولان الصورة المذكورة أولا في دفع الالتزام (١٢٢) بميدة جداً بل الظاهر ان إبقاء الأخ الكافر على كفره موجب لكفر أوبه

الاصلاح لهم إيجادهم فلرعاية الاصلح الكثيرين فأت الاصلح له أقول هذا الجواب غير تام علي مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ماهو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل أصلاح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلاح الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى وقيل أيضا في دفعه بأن الجبائي لا يقول بأن الإبقاء وابصال الاقع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاعتدال عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعزلة أمر آخر سوى وجوب الاصلح فكان الجبيل خلط أحدهما بالآخر قال في المواضع وأما المعزلة فواجبوا على الله تعالى بناء على أصلهم أمورا الاول اللطف وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويعبده عن المعصية كعبته الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد (قوله وبمضم) أي بعض معزلة بصره لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى أن يعرضه للثواب والدخول في أعلى المنزلة وان علم أنه يكفر عند كونه مكلفاً فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ماهو الواجب على الله تعالى هو تعرضه للثواب وابلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر إنما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ماهو الواجب عليه تعالى قلت تعرض للثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فأنهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا (قوله بمعنى الاوفق) يعني ما تقتضيه حكمته الازلية وتدير نظام العالم يجب علي الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه قبح العبد في الدنيا أو في الدين أو في كليهما أو لم يكن فحينئذ لم يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى (قوله أبو منصور المازيدي) هو تلميذ أبي نصر المياض تلميذ أبي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب الامام الاعظم أبي حنيفة الكوفي رحمه الله كذا في شرح المقاصد (قوله كسئلة التكوين وغيرها) من مسئلة الاستثناء في الايمان ومثله ايمان المقلد على ماسيجي (قوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب الخ) أي الظاهر أن يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح أن

لكمال شفتها عليه على ماهو المستفاد من القصة الخضرية الا أن يقال ان دافع الالتزام مانع يكفيه الاستناد بهذا القدر فليست (قوله لكن يلزمهم الخ) قد يجاب عنه بأنه بل يكون سببا لكفر آباءهم بأن يكونوا راضين بكفره كذا قيل (قوله قلت تعرض للثواب الخ) التعريض جملة متصديا قريبا من الثواب يقال عرضه تعرض أي تصدى والتصدى أصله تصد من الصد بمعنى القرب قلبت الدال الثانية ياء كما قيل في تقضي البازي وبالجملة التعريض عندهم عبارة عن اللطف المفسر عندهم بما يقرب العبد الى الطاعة فيلزمهم الترك فيمن مات صغيرا فأنهم لا يقولون بالاصلاح بمعنى الاوفق للحكمة حتى لا يجب

الإبقاء الى البلوغ وما بعده بل الاصلح للعبد في الدين وذلك أن بكبر الصغير فيعرض للثواب وقد يجيء تكون التعريض بمعنى الإشارة والتنبيه بالكلام اه أفاده الكلبوي (قوله نعم يرد الخ) يمكن دفعه بأن تعرض للثواب إنما يكون اذا كان أهلا والمجنون ليس كذلك فتأمل (قوله والمراد بمجموع ما في الكتاب الخ) بحث فيه الحق الكنفري فقال إنه وإن كان دافعا للاعتراض المذكور لكن لا دليل على هذه الارادة على أنه لا يخلو عن ثوب المصادرة مع أنه يشعر بأنه لو صلح ان يكون مقول القول لكان كل منها داخلا في زمرة المسائل الكلامية وليس كذلك كما عرفت على ان عدم الصلاحية المذكورة وإن سلم في

قوله خلافا الخ لكنه غير مسلم في قوله والالهام ليس من أسباب الخ اه ثم أجاب عن أصل الاشكال بقوله المراد بمجموع ما في الكتاب مجموع مقاصد الفن التي هي مسائل الكلام وهي عبارة عن قضايا كلية حلية موجبة على ما ينوهه المصنف خلافا للسوفسطائية وقوله الآتي والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق (١٢٣) خارج عن هذا القول لكون كل منهما

من قبيل القبول اه (قوله) وقد يفرق الخ (لأن هذا قول آخر مخالف لقول من اعتبر المطابقة فيهما من جانب الواقع قلنا لا قائل هنا باعتبار المطابقة فيهما من جانب الواقع حتى يحمل السابق عليه: لكن في هذا الجواب بحثا وهو انه انما يتم اذا كان قوله بملاحظة الحيثية كلا ما صار من صاحب القول أعني الذي فتح الباء وأما اذا كان من المحشي توجيها لمرامه فلا هذا ويمكن أن يقال انه لا مشاحة في الاصطلاح فلا حد أن يصطلح على اعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما فلا يأتي عنه هذان القولان بل يلائمان وربما يشعر بذلك (قوله) وقد يفرق (بقدر التقليل اه من الكثرة باختصار وتلخيص) قوله اذ لا قائل الخ (حاصل هذا سؤال وجوابه وملخصهما ان يقال فان قيل يحتمل أن يكون من فتح الباء قائلان باعتبار المطابقة فيهما من

تكون مقول القول ولا يرد انه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله خلافا للسوفسطائية أيضا مقول القول فيكون هو أيضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق يأتي عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح أن يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول أي قال أهل الحق حقيق الاشياء ثابتة والصلح بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب الخ جملة اسبعية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيداله فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الحلبي أجاب عن الابهاء بأنه يجوز أن يكون إعادة لفظ عند أهل الحق في قوله والالهام ليس من أسباب المعرفة الخ لتأكيد انتهى ولا ينبغي أن هذا الجواب بما ياباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد مع انه يلزم أن يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة كما سيجي (قوله) ويحتمل الخ أي على تقدير أن يكون مقول القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز أن يكون المراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم أيضا مشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللإشارة الى أن غيرهم بمنزلة الغدوم في هذه المسئلة (قوله) قد فتح الباء (أي فتح الباء رعاية لكون المتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما تحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية أي الحكم المطابق من جانب الواقع وتحصيل تلك الرعاية من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق أيضا اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشئين تقتضي لئسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجي (قوله) لكن لا يلائمه قوله الخ (فان قوله وأما الصدق الخ يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وأما قوله وقد يفرق فلا نه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبينا في السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل (قوله) بشر (الإشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان أصل الاطلاق بانبا في غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات أو النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي (قوله) اذ المنظور فيه أولا الخ (تعليل للحكم المطوى أي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه أولا الخ يعني ان الذي ينظر اليه

جانب الواقع حينئذ لا يأتي عنه (قوله) لا بطريق المفهوم الخ) بحث فيه بأنه ليس في كلام المحشي ما يدل على تعيين وجه الاستفادة لانه اذا كان المقصود هنا خصوصية الشيوع بالاقتوال في اطلاق الصدق عليها استفيد منه ان اطلاقه على غير الاقوال غير شائع سواء كانت هذه الاستفادة بطريق الإشارة المقابلة للمفهوم أو بطريق الإشارة المقارنة به وليس في كلام المحشي اباء عن واحد من هذين الامرين

وبلاحظ أولا في حصول هذا الاعتبار للحكم أعني كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي أعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور في حصوله أولا ثم أخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فلحق معان ثلاثة أحدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي بوصف بها الحكم بالمواطأة بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله أولا لان الحكم أيضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لاصريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بذنك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا أي ضمنا إذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع (قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الحبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الثبتين اما بالثبوت أو بالاتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذلك أو لم يكن وتلك النسبة هو الواقع في الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعبر لانها موجودة في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها (قوله وأما المنظور الخ) يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء الواقع بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار أولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرهما اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق أعني الانباء عن الشيء على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق أيضا تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه أولا فان قلت لم لم يحصل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرهما بالحق تسمية للشيء بوصف ماهو منظور فيه ثانيا أجيب بان التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه وانسياقه الى الفهم أولا من وصف المنظور فيه ثانيا (قوله وهو الانباء) قال الفاضل الحنفي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود هنا بيان حال الصدق الذي هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنا للفاعل أي الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا مبنا للفعل أعني كون الشيء مخبرا عنه على ماهو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم أو يقال ان هذا مبني على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ماهو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ماهو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع أو المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف في حاشية المطول وقال الحنفي المدقق لكن اتصاف الحكم بأى معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل أن يكون مراده ما مر في كلام الفاضل الحنفي وقد عرفت جوابه ويحتمل أن يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلول كل ماهو في نفس

(قوله لانها موجودة في الخارج) أى المراد للعين وهذا انما وافق اصطلاح الحكماء في الخارج والواقع حيث ان الواقع عندهم أعم مطلقا من الخارج ويخالف اصطلاح المتكلمين المشهور عنهم حيث ذهبوا الى اتحادهما فليتأمل (قوله كما حققه السيد الخ) قال بعضهم والظاهر أن الصدق والكذب كالتماثل يكونان من أوصاف الخبر يكونان من أوصاف الخبر أيضا فكما يقال خبر صدق يقال متكلم صدق فلا حاجة الى التكلف المذكور اهـ

(قوله والجواب أنه لا يلزم في وجه المناسبة الخ) وأجاب بعضهم بجواب آخر وهو أنه لا يلزم من الإنباء عن الشيء على ماهو عليه كون ذلك الشيء ثابتا في نفس الامر حتى يرد ما ذكره على أن الخشي سيصرح بأن معنى قوله على ماهو به عليه على وجه ذلك الشيء الذي أنبئ عنه ملتبس بذلك الوجه وذلك لا يقتضي ثبوت ذلك الشيء في نفس الامر هذا ولو بني المعترض الكلام على أن صدق الخبر مطابقه لاعتقاد المخبر ولو خطأ فدفعه واضح (قوله اذ لم يوجد الخ) بحث فيه بأنه لا يفيد اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود وقد حقق في محله أن التعريف اللفظي قد يكون بالمركب الذي يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله على أن الترادف قد يوجد في المركب مع المفرد فليتأمل (١٢٥) (قوله لا يكتفي في وجه التسمية)

أي وإنما الذي يكفي فيه التعليل بالتمييز المطلق هو تخصيص الشيء باسم دفعا للاشتراك كما ذكر في بعض وجوه تسمية هذا العلم بالكلام ولا معنى هنا اذ التباين بين الاعتبارين ظاهر حينئذ فالأولى أن يخص كل اعتبار باسم كما ذكره الخشي (قوله هو بينه) يعني فلما كان هذا وصفا للحكم كان ذاك أيضا وصفا له ولما كان ذا وصفا للحكم صح حمله على حقة الحكم التي هي وصف له بهو هو وقوله تأمل إشارة إلى منع البنية التي أدعاهها بل الملازمة التي هي بين المعنيين وهي نفس في المفارقة وآية عن الاتحادية الإياه أقاده مولانا خالد (قوله

الامر اذ حينئذ يصح أن يقال كل حكم صادق أي مخبر عنه على ماهو عليه والجواب أنه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع أفراد الحكم بالوصف المذكور بل يكتفي باتصاف بعضها به وإن مدلول الكلام في نفس الصدق والكذب احتمال على بناء على أن دلالة الالفاظ ليست قطعية بقي الكلام في أن كون الإنباء المذكور معنى لنويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره في الحق على أن التمييز المطلق لا يكتفي في وجه التسمية (قوله فان مفهوم الخ) دفع لما يقال الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع أباه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع أن المطابقة وحدها وإن كانت صفة الواقع لكن للمفهوم الحاصل من مطابقة الواقع إياه أعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا ترى أنه يصح أن يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع إياه فان معنى مطابقة الواقع إياه هو بينه معنى كون الحكم بحيث يطابقة الواقع تأمل (قوله إلا أنه مركب) جواب عما يقال أنه لو كان صفة للحكم لصح أن يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق (قوله كذا أفاده الشارح) حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بأنها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بأن الفهم أن كان مصدرا مبنيًا للفاعل أعني الفاعلية فهو صفة الفاعل وأن كان مصدرا مبنيًا للمفعول أعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم أجاب بأننا لا نسلم بأنه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وإن كان صفة الفاعل وكذا الاهتمام وحده صفة المعنى إلا أن فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ أو اهتمام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب أن الدلالة مفرد يصح أن يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى واتقاهمه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه إلا بواسطة مثل أن يقال اللفظ متفهم منه المعنى (قوله ولبعض الأفاضل) أراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله الشارح في شرح التلخيص بما حاصله أن كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطالان نعم أنه يستلزمه وأن الاستلزام من الأنحاء فالأولى أن يقال أن أمثال هذا محمول على التسامع من القوم واعتمادهم على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ

جواب عما يقال الخ) حاصله أن ذلك الوصف مركب مفصل لا يمكن أن يشتق له منه وصف يحمل عليه وذلك لا ينافي كونه وصفا بخلاف الحقيقة اذ لا مانع فيها من أن يشتق منها وصف يحمل على الحكم فيقال حكم حق وبإجلته فالحكم وصف اضافي يعبر عنه تارة بلفظ يحمل دال على الإضافي ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليه ضمنا فلا فرق إلا بالاجمال والتفصيل ونظائره التحول وكثرة للمال (قوله حيث قال في شرح التلخيص الخ) ونظير تعريف الدلالة في ذلك تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء في العقل حيث اعترض عليه بأن العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يحمل أحدهما على الآخر بهو هو وأجيب بأن الحصول وإن كان صفة للصورة لكن حصول صورة الشيء في العقل صفة للعالم فانه الذي يحصل الصورة في عقله

(قوله بناء على ظهور دلالة عليه) أي دلالة مطابقة الواقع إياه على كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله تأمل) قال مولانا خاله وجه التأمل ان ما ذكره لا يدل الا على كون الواقع ملحوظاً أولاً بالنظر الى المطابقة لكونه فاعلم صراحة لا بالنسبة الى حصول مفهوم الحقيقة أعني كون الحكم بحيث يطابقه الواقع اذ المطابقة فيه لكونها في حيز حيثية ليست ملحوظة أولاً فضلاً عن فاعلها الذي هو الواقع بل الملحوظ أولاً الحكم كما ترى اهـ (قوله مستتباً له) خبر بعد خبر ليكون والضمير في الوصف راجع الى أثر الفاعل وفي الظرف الى الشيء وقوله استتبع الضوء للشمس الاظهر ان يقول استتبع الشمس للضوء أو تبعه الضوء للشمس فان الضوء تابع والشمس متبوع على ماهو ظاهر وكذا يقال في قوله مثلاً ماهية زيد تستتبع الفاعل فان الاصول ان يقول تتبع وقوله من الضوء بيان للأثر الحاصل من الشمس وقوله يجعلها الشمس النسخة الصحيحة يجعله بتذكير الضمير (قوله على ما قال الاشراقيون الخ) الظاهر من تقرير مذهبهم ان الماهية عندهم هي منشأ انزعاج الوجود المفهومي فهو نفس الوجود الخارجي على ما (١٢٦) يحده من أخذت القطانة يده وما عدا الوجود الخارجي عندهم في

والفهم صفة السامع فلا بد أن يقصد بتعريفها به ماهو صفة اللفظ أعني كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تشبه بالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى (قوله فالمعنى الخ) يعني اذا لم يكن مطابقة الواقع إياه صفة للحكم بل محمولاً على التسماع على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه واعتماداً على فهم السامع قال الحنفي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور أولاً في اعتبار المطابقة هو الحكم أيضاً في الحقيقة أقول ليس المراد بكونه منظوراً فيه أولاً انه يذكر في اعتبار المطابقة أولاً حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ أولاً في حصول هذا المفهوم أعني كون الحكم مطابقاً بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدماً أو مؤخراً ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل (قوله لا يقال هذا صادق) يعني ان الظاهر ان يكون الباء في قوله ماهية للشيء والضمير ان للشيء فالمعنى الامر الذي يسيبه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلاً انما يصير انساناً متميزاً عن جميع ما عداه بسبب الفاعل واجباؤه اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انساناً بل لا يكون متميزاً عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم أن تكون العلة الفاعلية ماهية لمولائها وهو باطل (قوله لانا نقول الفاعل ماهية الشيء موجود الخ) أي الفاعل ما يسيبه الشيء موجود في الخارج وذلك إما بان يكون أثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتباً له استتباع الضوء للشمس والعقل ينزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات

الممكنات ليس بحقيقة وكان هذا ماساقهم الى القول بمجمولية الماهيات وأما المشاهون فانهم لما قرروا ان الماهية غير الوجود واقاموا الأدلة على ذلك لزمهم القول بان الماهيات غير محمولة فان أثر الفاعل لما كان هو الممكن اتفاقاً وكان الممكن عندهم أمر مؤلف من الماهية والوجود لزمهم القول بان الجمل مؤلف لا بسيط فليتدبر وكان هذا مراد من قال ان المجمول هو الماهيات المركبة لا البسيطة وقال المصنف

قال بعضهم الماهية ليست بمجمولة مطلقاً اذ لو كانت الانسانية مثلاً بمجمل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جمل بمجمولة الجاعل واللازم باطل اما بيان الملازمة فلانه يكون حيثئذ آراً للجمل وما يكون أثره له ينتقياً باستفائه وأما بطلان التالي فلانه سلب الشيء عن نفسه وهو محال وأجيب بالمتنع فانه ان أريد بقوله لم تكن الانسانية انسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجوداً فلا نسلم هذا الاستلزام وان أريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه الا يرى ان المعدوم في الخارج دائماً مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجمل في وقت أو دائماً ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم انها بمجمولة مطلقاً اذ لو لم تكن الماهية بمجمولة لارتفعت المجولية مطلقاً سواء كانت في نفسها أو في وجودها أو في انصافها بالوجود ولو ارتفعت بالكيفية لزم استثناء الممكن عن المؤثر فينتج انه لو لم تكن بمجمولة لزم الاستثناء والتالي باطل فالمقدم مثلاً ثبت نقضه وأجيب بان المجمول هوية الوجود لماهية الموجود فلا يلزم من ارتفاع المجولية عن الماهية بأسرها ارتفاع المجمول رأساً واستثناء الممكن عن الفاعل المؤثر اهـ

(قوله كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها الخ) فانه لم يضح لك حقيقة الحال بهذا المثال فاستمع لما ينشئ عليك من المقال انك اذا قابلت شيئا شفافا ومجلى مصفى هل ترى صورتك في ذلك الشيء المقابل أم لا فإذا رأيت فهل هناك شيء موجود ينزع العقل منه شيئا ويصفه بالوجود مع انه ليس بوجود حقيقة بل ظل وخيال (قوله وأما عدم التمايز الخ) قال مولانا خلا كانه قيل اذا لم يكن كون الماهية ماهية يجعل جاعل يلزم كون الماهية ماهية من غير جعل وتأثير فيها من الفاعل فما معنى ما تقرر عندهم من ان الماهيات المدومة لا تمايز بينها فأجاب بما نرى اه (قوله به) أى بالتمايز وعدمه (قوله فاندفع ما قال بعض الفضلاء الخ) فيه بحث من وجوه (أما أولا) فلا نه اذا كان أثر الفاعل الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا عقليا على ما قرره أهل الاشراق لا يكون لفاعلية الفاعل معنى حينئذ اذ ليس معناها الا إيجاد موجود في الخارج (١٢٧) وذلك وان حصل عدم

في هذه الصورة لكن أما حصل ذلك الوجود باعتبار العقل وانتزاعه لا بتأثير الفاعل على ما هو شأنه ولو سلم ذلك لكونه مذهبا عندهم ولا مشاحة فيه هنا لكن لا ينطبق جواب الحاشي عليه قطعا اذ كلامه أعنى قوله ما به الشيء موجود صريح في ان تأثير الفاعل إنما هو في الوجود وذلك غير موجود في مذهب الاشراقين فكيف يقال ان جواب الحاشي منطبق على المذهبين جميعا وأما ثانيا فلان الحاشي سيصرح بان الاخصر ترك أحد الضميرين حينئذ ينتقض التعريف على مذهب الاشراقين بالعلّة الفاعلية

مجمولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الآر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستيعاب ثم العقل ينزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد تستيعب الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس أثر في مقابلها من الضوء الخصوص وليس هناك ضوء مقرر ثابت في نفسه فحمله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يستبر الوجود ويصفه به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس وأما بان يكون أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست بمجمولة فانهم قالوا أثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به في الخارج وأما الماهية فهي أثر له باعتبار الوجود لامن حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين أثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج إما بنفسه وإما باعتبار الوجود (قوله لاما به الشيء الخ) يعني ليس أثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل إما نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود وأما كون الماهية ماهية فليس يجعل الجاعل ضرورة انه لا مفايزة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل وأما عدم التمايز في المدومات فانما هو في الخارج لافي نفسها فان الماهيات مفايزة بعضها عن بعض في نفسها ولا مجال للزاع في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية بمجمولة أو غير بمجمولة به إذ لا يعقل صحته على ما يشهد به الفطرة السليمة أما النزاع في كون الماهيات بمجمولة أو غير بمجمولة بالمعنى الذى صرح من ان أثر الفاعل نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا الجواب إنما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير بمجمولة وأما من يقول بان الماهيات بمجمولة فلا اذ لم يذهب أحد الى ان الماهيات بمجمولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق النوائى (قوله فيرد الاشكال) اذ يصير

ضرورة ان تأثير الفاعل لو كان في الماهية نفسها والوجود أمرا انتزاعيا لصدق عليه ما به الشيء هو وان لم يصدق عليه ما به الشيء هو لان الفاعل وان لم يجعل الماهية ماهية لكن أثره الماهية نفسها فلا فائدة في تطبيق هذا الجواب على المذهبين اذ لا فرق بين الاتيان بالضمير الثاني وتركه في نظر الحاشي وأما ثالثا فلا نه أحال هذا التقرير الى شرح المواقف وأمثاله مع ان الشريف ما قرره بذلك بل رفع النزاع بين الفريقين وجعل ما لهما الى ان أثر الفاعل هو انصاف الماهية بالوجود نظيرا انصاف الثوب بصبغه ووجه كلا المذهبين بما لا ينافي المذهب الآخر ولما كان أثر الفاعل إنما هو انصاف الماهية بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف خاليا عن الاشعار بذلك الآر سواء أورد الضميران او ترك أحدهما فلا يصدق على العلة الفاعلية عند الكل فقول الحاشي ان الماهية ليست بمجعل جاعل مبني على هذا التحقيق كما هو عادته من السلوك في المسالك الشريفة

(قوله لكن فرق بين ماهيه (١٢٨) الموجود الخ) حاصله ان الفاعل سبب الوجود والماهية سبب التميز (قوله قلت

هذا من ضيق العبارة الخ) أقول في دفعه لا لزوم الى ذلك اذ غاية الامر لزوم سببية الماهية لكونها تلك الماهية لان الباء متعلقة بالنسبة القائلة بان ذلك الشيء هو هو وتلك النسبة هي ذلك الكون لانفس الماهية الا يرى ان هذا المحقق فرق فيما سبق بين الماهية وبين كون الماهية تلك الماهية وحمل قول المحشي اذ الماهية ليست بمحمل جاعل على الثاني لتطبيق الجواب السابق على مذهبي الاشرافية والمشائية اه كذبوى فان قيل لامفارة الخ حاصله فقص التعريف باستلزامه فساداً مخصوصاً وهو مفارقة الشيء نفسه والجواب يمنع الاستلزام وحمل السببية المستفادة من الباء على كون الماهية ماهية دون نفس الماهية (قوله بمعنى انه لا يحتاج الخ) هذا المعنى مستفاد من كون تقديم الظرف أعني به للحصر وبهذا يظهر انه لا يرد على التوجيه الاول التقص بالذاتي بمعنى

محصل التعريف ماهيه الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية (قوله قلت بعد التسليم الخ) يعني لا نسلم أولاً ان الشيء هنا يعني الموجود بل بمعنى ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه ولو مجازاً وان سلمناه باعتبار أن الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهوراً بحسب الاستعمال لكن فرق بين ماهيه الموجود موجود فانه الفاعل وبين ماهيه الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره أما في نفسه أو في اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مفارقة بين الشيء وماهية حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود أنه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مفارقة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما (قوله وبه يظهر) أي بما ذكرنا في بيان الفرق من أن الماهية ماهيه الشيء ذلك الشيء (قوله وقد يجعل أحدهما) أي الثاني اذ لا حاجة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول انما هو الماهية لا الذات فالعني الامر له الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يخل ثبوته للذات (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المفعول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي) انما قال بظاهر التعريف لان ما ل التعريف على ما ينشأ هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازماً أو مفارقاً يحتاج الى أمر غير ذلك العرضي بكونه علة ثبوته سواء كان نفس تلك الماهية أو غيرها مثلاً الانسان في كونه ضاحكاً يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكاً أعني التمتع لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهراً وباطناً فان الانسان في كونه ناطقاً لا يحتاج الى أمر غير الناطق لان ثبوته له غير معطل بشيء أما بالنظر فظاهر وأما بنفس الذات فتقدمه عليها فما قاله الفاضل الحلبي من ادفاع التقص بالذاتي والعرضي باطلاً سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا التقص لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من أنه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عارض الشيء نفسه كالكلبي للكلبي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلبي والجزئي فتدبر (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالعني ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد أن المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة أعني حمل هو هو اتحاد المتباينين في الصدق فحملة عليه خلاف

الجزء لان كون الانسان انساناً ليس بمجرد الحيوان فقط أو بمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلا يصح المتبادر الحصر بالنسبة الى جزء الماهية وانما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولذا خص التقص بالذاتي الجزء بالتوجيه الثاني

(قوله وحاصل الدفع الخ) قال الكتنبوي لا يتضح هذا الحاصل الا بأن يقال المراد من ملاحظته مجرداً عنه ملاحظته من غير أن يكون اللازم من أجزائه التي يتقوم بها الملزوم في الخارج والذهن فان تصور اليت بدون مواده محال وبدون لوازمه يمكن وان كان المتصور أعني كون بدون اللوازم مخالفاً للواقع (هذا) لكن هذا الجواب مبنى على كون الباء في قوله بدون للملازمة مع ان الحق انها للسببية فالحق في الجواب ان المراد من التصور هو التصور بطريق الاكتساب بدليل بابه السببية ولا شك ان اكتساب الكنه انما يمكن بمدخله الذاتيات لا بمدخله العرضيات (١٢٩) فلا اشكال تدبر اه (قوله أقول

مقصود الشارح الخ) قال الكتنبوي على ان قوله مع انه على تقدير الخ ان أراد به انه تبقى الاجزاء داخلة في تعريف العوارض بعد هذه الارادة على ما يقتضيه سوق كلامه فساداً في غاية الوضوح وان أرادها تبقى داخلة في تعريف الماهية بعد هذه الارادة فلا معنى له وبالجملة فاندفاعه ظاهر مما حققناه اه أما التحقيق الذي أشار اليه فهو قوله ثم ان المقصود من هذا الكلام يان امتياز الماهية عن العوارض على ان تقدير أن يكون الضمير للشيء في تعريف الماهية وامتيازها عن أجزائها أيضاً على تقدير أن يكون الضمير الثاني للوصول على ما وجهناه سابقاً فلي التقدير الاول تكون الاجزاء خارجة سابقاً ولاحقاً ولا

المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع أن الوجه الصحيح هو أن يكون الباء للسببية والضمير للشيء ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على أنه يرد على هذا التقدير أن يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه أنه ما يتحد الحد مع أنه ليس كذلك (قوله هذا) أي خذ هذا أي خذ ما ذكرناه (قوله لكان أخضر) لكن الذكر أظهر وأسبق الى الفهم (قوله أي بالكنه) أي المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من أنه يلزم أن تكون الذاتيات أيضاً داخلة في العوارض فانه يمكن تصور الشيء بدونها بأن تصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع أن ليس المراد بالتصور في قوله بما يمكن تصور الانسان بدون التصور مطلقاً ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى أن ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونها فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون ذاتياته وماهية محال قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك أن المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغي أن تخرج أجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع أنه على تقدير إرادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخلة فيها أقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ يان مفارقة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كلفهوم والكل فكل محل أن يتوهم أن حقيقة العارض والعروض واحدة وأما مفارقة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية أن ماهية الشيء مفارقة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المفارقة بين الماهية واجزائها (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) يان لسبب تفسير التصور بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء بدون بالوجه أيضاً أي كما أنه يمكن تصوره بدون العرضي (قوله قيل عليه يستفاد الخ) يعني يستفاد من تقرير قوله فانه من العوارض على قوله بما يمكن تصوره بدون أن العرضي ما يمكن تصور الشيء بدون والذاتي بخلافه أعني ما لا يمكن تصور الشيء بدون فیرد عليه اللوازم الیینه بالمعنى الاخص أعني ما يتمتع اتفاقاً عن الشيء ويستلزم تصوره تصورهما اذ يصدق عليهما أنه لا يمكن تصور الشيء بدون ضرورة أن تصوره مستلزم لما بحيث يستحيل الاتكالك بينهما فينتقض تعريف الذاتي منها (١) وكذلك ينتقض تعريف العرضي بها جمعا

(١٧ — حواشي العقائد أول) ضمير في ذلك وعلى التقدير الثاني تكون الاجزاء داخلة في تعريف الماهية ولا ضمير في ذلك أيضاً اذ المقصود هنا امتيازها عن العوارض ليس الا اه (قوله يان لسبب تفسير التصور الخ) اعترضه بعض الاعلام بان الفساد لا يكون قرينة على المراد وان كان قد يصلح قرينة على تحرير المراد وأن هذا هنا واستظهر أن يكون (قوله وأما تصوره بالوجه الخ) ياناً لفائدة التفسير للتصور بالتصور بالكنه وان تكون القرينة عليه نفس المقام أي كون العوارض بخلاف للماهية (١) ولا يخفى عليك أنه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة كذلك الخ نسخة

(قوله فاختيار الاستفادة الخ) بحث فيه بأنه فعل ذلك تكثر للفائدة وبأن ورود الاعتراض على تعريف الذاتي أظهر بناء على أن اللوازم الينية لما كان تصورهما لازما لتصور الشيء تبادر منه قطعا عدم إمكان تصور الشيء بدونها بخلاف ورودها على تعريف العرضي إذ لما وقع التعذر والتغاير هنا تبادر إلى العقل أنها ما يمكن تصور الشيء بدونها فلا رد من أول الأمر على تعريف العرضي ولذلك خص الاستفادة والاعتراض بتعريف الذاتي وإن كان التعريفان مشتركين في ورود الاعتراض (قوله اللهم إلا أن يقال الخ) نظر فيه (١٣٠) بأن سوق كلام الحاشي بأباه ووجه هذا النظر أن تعريف العرضي ظاهر في نظر

فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للسافة إذ يكفي أن يقال أنه رد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم الينية بالمعنى الخاص اللهم إلا أن يقال المقصود من ذكر الاستفادة الإشارة إلى ورود الاعتراض على تعريفها ودفعه عنها وحينئذ يكون ضير قوله فيرد عليه راجعا إلى كل واحد من التعريفين تأمل (قوله وجوابه الخ) يعني لا سلم الاستفادة أولا فإن يان حكم العرضي لأجل مغايرته بالماهية لا يستلزم أن يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا سلم أن الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف أي بحيث تصلح أن تكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز أن يكون استفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما أن ما ذكره أعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعية في قوله فانه من الموارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلاث الأولى أن يتمتع رفعة عن الماهية على معنى أنه إذا تصور الذاتي وتصورت معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى أنه ليس يمكن تصور الماهية إلا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لأن الأولى تشمل اللوازم الينية بالمعنى العام والثانية بالمعنى الخاص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب أن معنى عدم إمكان تصور الشيء بدون الذاتي أنه لا يمكن تصور ذلك الشيء ولكنه بدون وجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بأن يكون ملحوظا قصدا وبالذات أولا بأن يكون ملحوظا تبعا إذ ليس تصور ذلك الشيء إلا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه أصلا والمستلزم تصور اللازم ليس إلا تصور الملزوم بطريق الاخطار بأن يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما إذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصود والالزام أن يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد إلى لازمه وإلى لازمه بالغا ما بلغ حتى تحصل اللوازم بأسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليهما فإن قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بأن الحاشية الثانية للذاتي أعني ما لا يمكن تصوره بدونها مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه أخطار الماهية فضلا عن تصورهما قلت المحتاج إليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة أنها تصديق لا بد فيه من تصور طرفيه بالذات لاستلزام تصورهما تصوره يرشدك إليه عبارته (قوله على ما لص عليه في حواشي المطالع) قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بأن المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم

المتعرض للاستفادة أعني بالنسبة إلى تعريف الذاتي (قوله انتهى كلامه) قال مولانا خالد ترك ذكر الثالثة وهي أنه بتقديم على الماهية في الوجودين على ما في شرح المطالع قال وهي خاصة مطلقة قال السيد في حواشيه لا يشارك الذاتي فيها العرضي اللازم لعدم تحقق العرضي إلا بعد تحقق الماهية وعدم انتفائه إلا بعد انتفاء كازوجية للارضية اه أقول وترك شرح المطالع نفسه خاصة رابسة يذكرها قدامه المناطقة وإن لم تكن من الخواص المطلقة وهي كون الذاتي غير محمول ولعل المتكلمين يخالفون في ذلك فلذا وقع له تركه تدبر (قوله بـ والا) أي وإن لم يمكن تصور الملزوم بدون ذلك

اللازم في الجملة لم الخ (قوله وهو محال) وغير ثابت فيما إذا كان له تصور الملزوم قصدا فضلا عما إذا كان تصوره بغير قصد والاخطار (قوله فإن قيل الخ) بحث فيما يستفاد من الجواب وهو اختصاص الاستلزام في الملزوم مع اللازم بوجه قصد والاخطار دون تخصيص الماهية مع الذاتي بذلك وبعد فإن في هذا الجواب من الأنظار ما لا يخفى على المتدرب بالمقليات إذ برد عليه أولا اقتضاؤه كون قضية الاستلزام خاصة مطلقة وهو خلاف ما أجمعوا عليه وثانيا أنه لا يبق معه معنى للاستلزام بعد جواز الانفكاك المترتب على هذا التقرير وثالثا ورود التهافت على قولهم الاستلزام شروطا إذا كان الملزوم ملحوظا بطريق

التفصيل

التفصيلي فربما يطراً على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر تدفّعه أي اذا تصور
 الملزوم وكان ملحوظاً قصداً مخطراً بالبال استلزم تصويره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي
 هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم) جواب
 ثان عن اليراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي مالا يمكن تصور الشيء بدون انه لا يمكن تصور
 الشيء بالسكنه في زمان لا يكون الذاتي متصوراً في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالسكنه
 لا يكون الا تصور ذاتياته فيكون تصويره عين تصور ذاتياته فلا بد أن يكونا في زمان واحد بخلاف
 تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم
 وتابع له وامتاع توجه النفس نحو الشئيين في زمان واحد واذا كان زمان تصوريهما متغايرين
 صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لا تفكاً كنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي
 باللوازم المذكورة قل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز
 بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى الزوم بين الممد والمعلم
 مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور
 شيء آخر مع ان المبادي معدّات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفسك عن
 تصور الملزوم فأت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل أن ينزع تغاير زمانى
 التصويرين فان من ممكك بامتاع توجه النفس في زمان واحد الى شئيين يرد عليه ان الحال في تصور
 الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب أن يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم
 امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي امكان ملاحظته مجرداً عنه انتهى كلامه
 ان أراد انه معد حقيقة فهو باطل لان الممد ما يمنع تصور اجتماعه مع للمعرض ضرورة انه يتوقف على
 وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجتمع تصور اللازم وان أراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع
 كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدّات فان المعدّات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي
 معدّات على سبيل التشبيه لص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ
 يجوز اجتماعهما فيرد عليه قضا على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل أن ينزع تغاير
 زمانى التصويرين كما لا يخفى وحاصل معنى الزوم الذى اعتبره في اللوازم البينة هو أن لا يتخلل زمان
 بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازانى في شرح المقاصد في بحث الاضافة
 ومنع تغاير زمانى التصويرين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه * وحاصله أن
 الدليل المذكور انما يتم فيها اذا كان تصور الملزوم معداً وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة
 الى لوازمها البينة لجواز أن لا يتوقف اللازم على ملزومه أصلاً بل يكون الامر بالمعكس كالاعدام
 بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل
 الملكات لكونها طرقاً لما كانت الاعدام موقوفة عليها أولاً يتوقف شيء منها على الآخر
 كالتضاميين فانها يحصلان معاً من غير أن يتوقف أحدهما على الآخر والا لبطلت المعية وخلاصته
 أن التلازم منحصر في العلة والمعلول أو بين معلولى علة واحدة فعلى تقدير أن يكون الملزوم علة
 معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايراً لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور

الاحاطار فانه لو صخ كونه
 ملحوظاً لا بهذا الطريق
 لم يبق ملزوماً (قوله مع ان
 المبادي معدّات للمطالب)
 أى على ما هو رأى المحققين
 من الحكماء وأما ما نسب اليهم
 من قولهم بالايجاب وكون
 تأدية النظر الى المطلوب
 على طريق الوجوب
 فمعناه كون الفيض
 النازل من عند الحق بعد
 تمام المعدّات واجب النزول
 حيث لا يخل في الفيض
 ولا عجز ثم ان باقى
 المذاهب في هذا الموضوع
 مشهورة فلا نطيل بها
 (قوله وهذا البحث مندرج
 في قوله ولقائل الخ) نظر
 فيه بعض فضلاء المحققين
 بقوله ان كونه بمنزلة المعد
 يكفى فيها ادعاء المحشى من
 تغاير الزمانين

(قوله مبني على عدم التدبر الخ) وجهه ان هذا الاعتراض مندرج في قوله ولقائل أن يمنع الخ فاما معنى ابراده بعد قوله ونظر فيه أولا بان المقصود به ابراده على الجواب الاول لا على الجواب الثاني المذكور في الحاشية المنقولة ولو سلم انه ابراد على جوابه الثاني فهو تفصيل لما أشار اليه المحشي بقوله ولقائل فاما معنى عدم تدبره في توجيه المنع على ان المنع المذكور بهذين السنتين لا يرد هنا لعل جوابه في الاصل ولا على جوابه الاول في الحاشية أما المتضايفان فلانا نجزم قطعا أن زمان تعقل أحدهما غير زمان تعقل الآخر وإن لم يكن بين الزمانين زمان ولا انفكاك بخلاف تصور الذاتي مع تصور الشيء وقد صرح في المواقف بخروج المتضايفين (١٣٢) عن اللوازم اليينة فضلا عن خروجها عن تعريف الذاتي وبأن كلا

منهما يحتاج الى تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر أن اعتراض المحشي المدقق بمد قل هذه الحاشية بان جوابه الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل أن وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالو بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله أن في الذاتي تصور الذات بدون غيره ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور أيضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان في السكيات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول (قوله وهذا القدر يكفينا في هذا المقام) يعني هذا القدر من الانفكاك أعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين الذاتي واللازم وأما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففى هذا اشارة الى دفع ما يتوهم أن القول بالانفكاك يهدم قاعدة الزوم وحاصله ان الانفكاك المهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المفارقة لزمان تأمل (قوله وقيل أيضا الخ) اعتراض ثان على قوله بما يمكن الخ يعني ان أريد بالامكان في قوله بما يمكن تصور الانسان بدون الامكان الخاص أعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالمرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اذ يصير محضه ان تصور كنه الانسان بدون المرضي وتصوره لا بدونه أعني به لينا ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون المرضي وتصوره لا بدونه جائزا اذ لو امتنع لوجب أن يكون تصور كنهه بدون ضروريا (هـ) وان أريد بالامكان الامكان العام أعني سلب الضرورة عن أحد الطرفين فهذا المعنى حاصل في الذاتي أيضا اذ كما يصدق على المرضي ان تصور الانسان بدون واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه متمم

منها يحتاج الى تصور مستقل وذلك بقضي زمانين قطعا وأما الاعدام بالنسبة الى ملكاتها فكذلك أيضا ضرورة ان تصور العدم المضاف غير كاف في تصور المضاف اليه اذ الاضافة وان كانت داخلة لكن المضاف اليه خارج فيحتاج الى تصور مستقل حاصل في زمان آخر وذلك كاف في غرض المحشي قطعا فان قلت اذا كان المنع غير موجه بهذا التوجيه الذي ذكره فالتوجيه الصحيح قلنا أراد المنع المجرد أو مع السند وهو ما يفهم من ظاهر قولهم في تعريف اللازم الين ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء من وجود التصويرين معا في زمان مع ان المحشي في

وكل

أصل أجوابه مانع فلما أورد كلامه في صورة الاستدلال ورد

عليه المنع المذكور ولو أورد كلامه على صورة السند لما ورد عليه المنع المذكور ثم لما أشار الى رد المنع المذكور بقوله فإذا تمك الخ وحاصله ان المنع المذكور باطل اذ يلزم توجه النفس الى شيئين في زمان واحد وذلك متمم رده بقوله يرد عليه وحاصله النقض بالجريان والتخلف (قوله والجواب الحق الخ) قال المحقق الكنتفري والحق ان هذا الجواب أيضا مبني على اعتبار تغاير زمانى التصويرين والا فلو كان مبني على اتحاد زمانى التصويرين لا يمكن الانفكاك بين التصويرين لأنه اذا كان زمانها متحدا يكون رفع أحدهما رفع الآخر قطعا على ماهو المفروض من الزوم والاتحاد بينهما زمانا قال الجوابين واحد اهتقأ.

(قوله وتلخيصه الخ) فيه ان الامكان العام هو ما سلب فيه الضرورة عن أحد الجانبين سواء كان الجانب الآخر ضرورياً أولاً وعلى هذا التلخيص يكون كل من الجانبين ضرورياً فهذا مع مخالفته لما صرحوا به غير صحيح أيضاً لأن الامكان حينئذ لابد أن يحمل على سلب الضرورة عن أحد الجانبين فأما ان يصدق على الذاتي أو على العرضي ففي ارادة واحدة لا يصدق عليهما معاً مع ان مقصود المعترض ذلك ليس الا والظاهر أن المراد بالامكان (١٣٣) العام هو المفيد بجانب المدم ولذا حمله

الحبيب على المفيد بجانب الوجود والمعنى حينئذ ان تصور كنه الشيء بدون العرضي ليس بضروري سواء كان عدم تصوره بدون ضرورياً كما في الذاتي أولاً كما في العرضي اذ حينئذ يكون التصور بدون وعدمه بدون غير ضروري أفاده بعض المحققين (قوله يأتي عنه الذوق السليم) وقد صرح الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز بأنه مامن كلام فيه أمر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء أو قبه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام اه فصرف الكلام الى خلافه يأبى الطبع (قوله وهذا هو الجواب الثاني الخ) فيه بحث لأنه إن أراد ان الجواب الثاني مبني على هذا الاعتبار البعيد فغير مسلم كيف والجواب الثاني

وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقاً على كل من الواجب والممتنع (قوله وجوابه الخ) يعني انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بأن يكون هوسياً لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بأن يكون مقارناً له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما يمكن تصور الانسان بدون وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لابه اذ المقابل بقولنا بدونه معه لابه فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقروناً بغير العرضي وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز أن يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم اليقينية أقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه الملازمة أما لو كان للسببية فالمقابل بدونه به لاعمه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المفيد) يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المفيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي أو به ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي وأما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المفيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المفيد بكونه حاصلًا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضرورياً بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر قل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الايض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الايض بأن لا يوجد أصلاً حينئذ لا بأن يوجد ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المفيد يمسد يأتي عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والسكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكناً فانه من المواضع أقول ويستفاد منه ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق أعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم اليقينية بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكناً بخلاف تصور اللازم فانه مقارن لتصور اللازم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي أشار

مبني على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار البعيد كما لا يخفى على من له أدنى نظر بأسلوب عبارته سابقاً وان أراد أن الجواب الثاني كما يمكن أن يؤخذ من اعتبار الامكان بالنظر الى التمسك بالتحديد الذي ذكره يمكن أن يستفاد من اعتبار الامكان بالنظر الى المفيد كما هو الظاهر من كلامه فبدر عليه أنه يلزم حينئذ أن يكون اعتبار الامكان بالنظر الى التمسك واعتباره بالنظر الى المفيد متساويين مع أنه كيف يستفاد من البعيد ما هو الشافي الاقرب والحق ان الجواب

الشافي مبنى على اعتبار الامكان بالنظر الى التقيد بتحرير المراد من التعريف ولا يلزم من اعتبار الامكان في تعريف المرضي بالنظر الى المقيد فقط لضرورة راعية اليه اعتباره في التعريف المستفاد منه للذاتي حتى يحصل منه الجواب الشافي فتدبر فانه دقيق أفاده المحقق الكنتري (قوله لكن هذا ليس بمعتبر في المرضي) قال المحقق السابق لكن بقي هنا شيء وهو انه اذا اعتبر الامكان العام المقيد بجانب الوجود تكون الضرورة مطلوبة عن عدمه فيكون جانب الوجود على عمومته فان كان ضرورياً يكون منافياً لما صرحوا به من انه يجوز تصور الكنه بالمرضي وقد سبق وان لم يكن ضرورياً يلزم جواز تصور الكنه بالمرضي فبرد الشق الاول من السؤال الا ان (١٣٤) يقال المقصود هنا دفع الاعتراض بصدق تعريف المرضي على

الذاتي وقد حصل وما ذكر فني على التردد ولا يلتفت هنا الى ما ذكر بل يبقى على عمومته على انه من قبيل تشكيكات الرازي (قوله ان كان المراد الخ) تقرر جواب عن اعتراض المحشي على الشارح بأنه خالف المشهور وأني باستعمال غريب غير معروف وهو بمنزلة اعتراض على كلام المحشي ويبحث في هذا الجواب بان التشخيص في العبارة المشهورة نفس الشخص بدليل ان بعض ماله دخل في التشخيص أمر عديم فكيف يكون عين الهوية الموجودة في الخارج فيكون موافقاً لما صرح به الشريف وغيره من ان الهوية اسم

اليه فيها نفل عنه (قوله على ان تصور الخ) أي على ان لو سلطنا ان مقابل قولنا بدون به وان الامكان كيفية نسبة التقيد الى المقيد فتقول ان تصور الشيء بالكنه بالمرضي بأن يكون المرضي سبباً لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للمرضي نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للتباين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمجان آخر وان لم يطرد في جميع العوارض (قوله ويمكن اختيار الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلم السابق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون الامكان العام لكن لا مطلقاً حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيداً بكونه من جانب الوجود فعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدون ان تصور الانسان بالكنه بدون المرضي يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون المرضي أي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى أي الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح أن يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب عدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في المرضي (قوله قد أطلقها على الماهية) ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخيص الماهية المشروطة بشرط التشخيص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخيص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من افراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية (قوله أورد الفاء) يعني أورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت الخ ايذاناً بأن هذا السؤال ناشئ عما سبق وأما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على قرعته ووروده على ما قبله سواء كان منشؤه ذلك أولاً على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة في الكتب فمن قال ان الفاء الثاني لتأكيده لم يأت بشيء (قوله بمجموع أمور ثلاثة) أخذها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو ونائبها كون الشيء بمعنى الموجود ونائبها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لئولية هذا الحكم لان عقد الوضع

الحقيقة الجزئية وبدليل ان بعض الفضلاء صرح بان التشخيص زائد على حقيقة الشخص عارض له فلو أجبى مستلزم الكلام المشهور على ظاهره لكانت الهوية عبارة عن الامر العارض للشخص فلا بد أن يكون التشخيص في هذا المشهور نفس الشخص وبهذا ظهر وجه صحة ايراد المحشي بقوله والشارح أطلقها على الماهية باعتبار التشخيص اذ التشخيص فيه باق على ما يتبادر منه لا بمعنى الشخص واطلاق الهوية على الماهية باعتبار التشخيص سواء كان المراد منه الماهية المشروطة بشرط التشخيص أو المراد منه الماهية مع التشخيص غير معروف انما المعروف ان الهوية عبارة عن الهذبة وهي الحقيقة الجزئية هذا ما أفاده بعض المدققين وهو دقيق محتاج الى التدبر

(قوله ينأ) هو منشأ الحكم باللعوبة اذ لو لم يكن الزوم ينأ ما كان هذا الحكم لغوا وعجاجة الكنفري لان عقد الوضع متحد مع عقد الحمل في المفهوم اتحادا ينأ كانه قال الامور الثابتة ثابتة ولا بد في الحمل من التباين مفهوما بين العقدين حتى يفيد وهى أظهر وأنسب (قوله اذ المعنى ماهيات الجزئيات الخ) أى ومعلوم انه لالعبوية في هذا الحكم اذ الجزئيات ليست بتيها نفس المساهيات (قوله كف) أى كيف يكون الحكم المذكور لغوا ولو كان لغوا لكان بديها اذ الحكم على الشيء بنفسه بديهي وكيف يكون بديها والحكم بوجوده معركة بين الفضلاء قوله معركة بين الفضلاء لاختلافهم في ثبوته بين ناف له ومثبت وان كانت الاصول الحكيمة تقضي بأنه أولى بالوجود من الجزئي الموجود (قوله اذ لا اختصاص الخ) وأيضا كثر المنكلمين على فيه فكيف يصح عنوان قوله قال أهل الحق اه (قوله في الجنس بالقياس الى النوع الخ) أل في النوع جنسية والمراد هنا نوعان فاكتر لان الذى يقع في جوابه الجنس عدة أنواع لانوع (١٣٥) واحد مثلاً انما يقال الحيوان في جواب

ما الانسان والفرس لافي جواب أحدهما قطراً ما جواب السؤال عن أحدهما فقط فهو عام الماهية المختصة بذلك الاحد على مالا يخفى ووجه انفراد المعنى الاول في هذه الصورة ان الحيوان يصدق عليه بالنسبة الى الانسان والفرس ان ما به يجب عن السؤال بما هو ولا يصدق عليه ان ما به الشيء هو هو لان ما به الشيء هو هو يجب أن يكون عين الشيء والحيوان ليس عين الانسان والفرس لكونه أعم منهما (قوله في الماهيات

مستلزم لعقد الحمل لزوما ينأ كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لالعبوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلبي الطيبي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة هنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح أهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ولسميها بالاسماء المختصة لها حقائق هي بها هي تلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المختصة موجودة ليست تابعة لاعتقادنا وأذهاننا وأن هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجب عن السؤال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهية الجزئية واجتماعها في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال وأما مقاله الفاضل الجليلي هربا عن هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة أى تعريفها بالمساهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث أما أولا فلان اعتبار الوجود في الحقيقة الماهية الموجودة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستدركا اذ يصير المعنى المساهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقدر يقال اشارة الى انه غير مرضى في هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لاوجه له وأما ثانيا فلانه لا مدخل حينئذ لكون الشيء

الجزئية) اذ ما يقع في جواب السؤال بما هو ليس الا الطبائع الكلية (قوله واجتماعها الخ) اذ الحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان كما يصدق عليه انه ما به يجب عن السؤال بما هو يصدق عليه انه ما به الانسان هو هو (قوله فاذا كانت تلك الاشياء موجودة الخ) أى فالحكم بالوجود عليها يكون لغوا جزما (قوله غير مرضى في هذا المقام) اذ ركا كنه لا تخفى لانه لا معنى لقوله ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة لانه ما به الشيء الموجود هو هو لا يكون الاعتقاد فلا معنى لاعتبار التحقق فيه ومن هنا يتبين ان التفريع من الشارح انما هو على تعريف الحقيقة بما فسر به أولا وان مراد الحاشي بقوله تعريف الحقيقة ليس الا ما قدمه الشارح (قوله وتوجيه الاعتراض الخ) لانه حمل الحقائق على الماهيات الكلية في بيان قوله تعريف الحقيقة أى تعريفها بالمساهية باعتبار التحقق والوجود وهذا لاوجه له لانه مبنى على كون التفريع على ذيل قد يقال وقد عرفت ركا كنه وعدم بناء التفريع عليه (قوله وأما ثانيا الخ) فانفس فيه المولى عبيد الرسول بقوله يجوز ان يكون ذكر الاشياء ليكون قرينة على المراد بالحقائق فانه اذا لم يذكر الاشياء لا يمكن ان يراد من الحقائق المساهيات الكلية كما حملها عليها القائل السابق واعترض به على الشارح فمع هذا كيف يكون ذكر الاشياء مستدركا اه

(قوله ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم) وذلك لان استلزام عقد الوضع لعقد الحل كان بسبب أخذ الوجود المستفاد من لفظ الاشياء في عقد الوضع فاذا لم يكن الشيء بمعنى الموجود لا يؤخذ فيه الوجود (قوله أقول معنى قوله الخ) يدل عليه ان الشارح ههنا في صدد بيان المعاني اللغوية (قوله حيث قال في شرح المقاصد الخ) الشاهد فيه وفي شرح المواظف شيان اما في شرح المقاصد فاحدهما هو لفظ اسم في قوله (١٣٦) هو اسم الموجود اذ الاسم المضاف الي شيء يكون ذلك الشيء مساهم والا آخر

بمعنى الموجود في لغوية الحكم اذ قولنا المساهيات الموجودة موجودة لاختفاء في لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحقق ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة ههنا المعنى اما العوارض أو المساهية مع قطع النظر عن الوجود (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود فلم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم أقول معنى قوله الشيء عندنا الموجود ان معناه ان الشيء بمعنى الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعلوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود لما تجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعلوم مجازا وما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعلوم هو مذهبنا بينه وقال في شرح المواظف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة والشيء عندنا الموجود (قوله اذ لا لغوية الخ) بيان لكون المنشأ بمجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعوارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة أو فسر الاشياء بالمعلومات أو المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعلومات هي هي موجودة أو فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي هي متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره الفاضل المحقق من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحمي غير المورد ليس بشيء منشؤه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية في قولك الخ (قوله قلما يحتاج الى بيان) يعني ان رب لتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين أعني أصحاب الاذهان القاصرة (قوله كافي مثل الخ) فان المعنى ان ما لم يتقدمه وليس به واجب الوجود فهو موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه (قوله والحاصل) يعني ان أخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان انصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد السند قدس سره في حواشي المطول ان أهل الميزان لا يخالف أهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان الاقلية بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الوافقة على الاصطلاح بخلاف قول السائل التائب ثابت على ما زعمه فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر

تفريع بيان معنى الشيء على قوله فبحث لغوي اذ اللغة انما يبين فيها المعاني الوضعية . واما في شرح المواظف فاحدهما لفظ معنى في قوله تحقيق معنى الشيء والاخر بيان معنى الشيء غريب قوله متعلق باللغة افاده المولى عبد الرسول (قوله فرق بين المورد والمنشأ) فان المورد ما يرد عليه لسؤال ولا يجوز تغييره والمنشأ ما ينشأ منه السؤال على شيء آخر ولا يجوز تغييره وههنا المورد قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة والمنشأ تغيير الالفاظ الثلاثة بما فسر به الشارح (قوله غير المورد) أي الذي هو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة وهو لا يجوز تغييره (قوله ليس بشيء الخ) اذ مراد المحقق الخيال من قوله اذ لا لغوية في قولك الخ ليس انه لا لغوية في نفس أحد هذه الاقوال حتى يلزم عليه تغيير

المورد بل مراده انه لا لغوية في نفس عبارة المصنف اذا أريد من الالفاظ الثلاثة التي كان بيان معانيها بما بين به ولذا الشارح منشأ للسؤال معان آخر غير ما بين به الشارح فيكون من تغيير المنشأ لا المورد (قوله لظاهر قوله اذ لا لغوية الخ) اذ الظاهر منه انه لا لغوية في نفس هذه الاقوال لا في قول المصنف اذ أريد من الالفاظ الثلاثة غير المعاني التي فسرهابها الشارح (قوله فانه أخذ الموضوع بحسب نفس الامر) وذلك لانه لم يهد لنا شي مفروض الانصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ التائب والحكم عليه بالثبوت في نفس الامر

(قوله لكنه يحتاج الى بيان المعنى الخ) بأن يقال أنا الرجل الموصوف بالبلاغة والمشهور بالفصاحة وشعري الآن كشعري فيما مضى لم يتغير أو شعري هو الشعر الموصوف بالفصاحة وهذا المعنى بهذا التوجيه وإن اشتهر فيما بينهم لكنة معنى معتبر عند البقاء ومدلول مجازي فلا بد من يأنه ولقائل أن يمنع ذلك إذا كان المجاز مشهورا فالصواب في اندفاع ما قاله بعض الفضلاء التفريق بين الشهرين بأن يقال لا يلزم من كون أخذ طرفي شعري شعري مشهورا بالوجه المذكور عدم احتياجه الى بيان لا يجوز ان لا تكون شهرته كاملة كشهرة الامور الغير المحتاجة الى بيان كآخذ الموضوع بحسب الاعتقاد فيحتاج الى بيان (قوله كذا قل عنه) هذا يفيد ان التنظير من الكلام المنقول عن المولى المحقق وليس كذلك بل المنقول عنه ينتهي بقوله وفيه انه لا يكون الخ وأما قوله وفيه الخ فاعتراض من المحقق المدقق على التوجيه الثاني المبين بالمنقول وأما (١٣٧) وجه الاعتراض فهو ان توم

النفوية بسبب عدم ظهور معناه للاذهان الفاصرة قوامها بعدني الاحتياج الى التأويل عنه باق لبقاء السبب الموجب لذلك التوم (قوله وفيه اشارة الى انه الخ) لم يرتضه المحقق الكنتقري بل قال وتحقق هذا المقام ان اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وان كان الاصح وجوب كونه بالفعل لكن لا يجب أن يكون بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض وما نحن فيه كذلك فانما نظرنا الى العالم شاهدا اموراً مقررة بحسب الظاهر متميزة بالاماء والاحكام فاعتقدنا ان لها حقائق فذهن توجه الى تلك الامور واستحضرها بلفظ حقائق

ولذا حكم بلفوئته وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الازدهان لان أخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من يأنه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان أخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبر* واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان أخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد له من البيان البتة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل نفوية وعرفية أيضا فلا حاجة الى البيان (قوله أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) اذلا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا قل عنه (قوله اذ قد اعتبره الخ) يعني ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلفوئته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل أخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما أورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء الخ بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين أو بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرحه للمطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث أخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد أخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من هذا الفييل (قوله ولك ان تقول الخ) أي ولك ان تقول في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلما

(١٨ — حواشي العقائد أول) الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون يديها فيحتاج الى يأنه واثباته بالبرهان كما سيصرح به الشارح ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده أو عدمه أولا يقتضي شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فتعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي وبمحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل ذلك اثبات ثابت اذ لم يعمد لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف فعلا بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لنوا ولا مثل أيضا (أنا أبو النجم) ولا قوله (وشعري شعري) فان اتصاف ذات الموضوع فيما بحسب نفس الامر اه

(قوله الا ان يراد به الخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح وهذا الكلام مفيد يظهر كونه مفيداً ولو بالنسبة الى الاذهان الفاصرة من غير احتياج الى تأويل بخلاف (١٣٨) قوله شعري شعري فانه انما يظهر كونه مفيداً عند الناس بتأويل هذا وقد

يعترض أيضاً على التوجيه الثاني بأنه لا يجدي في قوله الثابت ثابت فتكون المقابلة قاصرة (قوله دفع توهم) التوهم مصلح الدين رحمه الله حيث قال ان البلاغة معهودة والتعين فيها لا ينحصر في الشخصي بل يعم النوعي أيضاً فلا يحتاج الى التأويل (قوله يكون معناه) اسم يكون ضمير عائد الى المعنى المشار اليه بقوله وهذا المعنى لا يحصل وخبره قوله معناه وبلا تأويل حال من الضمير الجرور المضاف اليه المعنى العائد الى شعري شعري حاصله لو جعل اضافة شعري للمعده الخ يكون المعنى المذكور معناه من غير تأويل فلا يتم الفرق الذي أبداه المولى الحياي رحمه الله افاذه مولا نا خالد (قوله لعدم دلالة الخ) على ثبوت الفرق بين التأويل وجعل الاضافة عهدية (قوله بشيء من الدلالات) وايضا ان كان أحد المتعينين عين الآخر لا يكون الحمل مفيداً وان كان غيره يلزم الحمل

يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان الفاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشبهة أمر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقياً بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظراً الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لحفائه وهذا ناظراً الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التأويل وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل أنا أبو التجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا أن يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا قل عنه وما قاله الفاضل الجلي انه ان أراد ان حقائق الاشياء ثابتة مشتملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو أمر بدهي البطلان وان أراد ان للمعنى المراد منه وان كان مجازاً ولكنه لشهرته صار كالحقيقة في انتهاه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستثناء عن التأويل ليس بشيء فان المعنى المراد منه حقيقى على ما قالوا من أن التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ) دفع توهم كون شعري شعري غير محتاج الى التأويل لان شعري المقيد بالان أو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة بعض من أسماره فلو جعل اضافة شعري للمعده يكون المراد أن بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى أو المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى الهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين وأما ملاحظته بقيد كونه الآن وفيها مضى أو موصوفاً بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر (قوله وكما فرق الخ) أى وكما من فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى أو هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصي أو النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان الهدية يقتضي الذكر الحقيقي لفظاً أو قدراً أو الذكر الحكمي والكل منتف هنا كذا قل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعي والتعيين المعتبر في العهد ليس مقصوراً على الشخصي فيجوز أن يراد بالاضافة التمين النوعي وهو شعري المعروف بالبلاغة أو فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى أو بالشخصى أما ان تمينه باعتبار كونه فيما مضى أو موصوفاً بالبلاغة فما لا دلالة لها عليه (قوله والمشهور) يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقرير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيداً كذا للافادة فان السائل لما أنكر الافادة

أكد

بالبين (قوله يعني ان التوجيه المشهور الخ) خلاصته ان المراد بالبيان في التوجيهين السابقين البيان

التصوري وفي هذا الثالث البيان التصديقي

(قوله أكد بأنه محتاج إلح) اذا احتياج الى الدليل فرع كونه مفيدا ومن هنا يظهر ان الشارح لو قال وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان فيكون مفيدا للكان أولى بالنسبة الى هذا الوجه لكنه راعى السؤال (قوله اذ لا بد لاثبات إلح) فان قلت هذا التوجيه يقتضي ان القضية القائلة حقائق الاشياء ثابتة محتاج الى الدليل لكن الاذ كياه لا يحتاجون في معرفتها اليه وأصحاب الازدهان القاصرة لا قائدة لهم منه فيضمحل التوجيه المشهور قلنا لا يخفى عليك ان الاحتياج الى الدليل أهم من أن يحتاج الانسان اليه لاجل ثبوته عنده أو لاجل ثبوته عند آخر ونحن في بعض الاوقات محتاج الى اثبات ثبوت حقائق الاشياء لاجل علمنا به وفي بعض آخر لاجل ازام الخصم وفي بعض نجزم ببعضها ضرورة بقي ان الشارح سيصرح بان لا طريق الى (١٣٩) المناظرة مع السوفسطائية فلا فائدة

في ايراد الدليل عليه معهم الا ان يقال ربما يحتاج أوسط الناس الى اثبات ثبوت حقائق الاشياء لاجل حصول العلم لهم كما هو مقتضى ظاهر قول الشارح فيما ساقى لتأخيفا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالبيان وثبوت بعضها بالبيان فليتنا مل (قوله ومن هنا ظهر وكاكة إلح) هذا مبني على ان قول المولى الجبالي فيها قل عنه واما جعل قوله إلح مراده به رد ما قاله بعض الافاضل ويحتمل أنه اشارة الى ان توجيه قوله انا أبو النجم مندرجا في أحد التوجيهات الثلاثة السابقة أو ان الاتين به انما وقع تعيينا لقائل

أكد بأنه محتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر (قوله ويرد عليه ان شعري إلح) يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري أيضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه في استقامة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ لا بد لاثبات ان شعري الآن كشعري فيها مضي أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا بالنسبة الى الازدهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التأويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان وأما جعل قوله ولا مثل انا أبو النجم إلح مبني على وجه لم يذكره في الكتاب فما لا يرضاه من له أدني درية بالاساليب كذا قل عنه ومن هنا ظهر وكاكة ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيذا للافادة وقوله ولا مثل انا أبو النجم إلح نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله واعلم إلح) جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم إلح وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالله ما يعم الموجود والمعدوم ولو محازا أعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود قائم معنى ماهيات الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال بالقوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الجبالي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تنطلق الا على الموجود بالوجود الاصل فلي تقدير تميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها وتقول ان القوية وعدم الافادة باقي في الكلام المذكور سواء أريد بالشيء الموجود أو أهم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت اه لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك على ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بأن ماهيات الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهراً لان من تلك الامور المعدومات فيلزم أن يكون ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما سيحقيقه الشارح في قوله والمعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر

شعري شعري وتميذا له وتكبيلا وليس له توجيه لا تعلق له بالكلام أصلا (قوله نفي للتوجيه إلح) أي نفي له عن قولنا حقائق الاشياء ثابتة لعدم جريان ذلك التوجيه فيه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء الآن مثلها فيما مضى أو المعروفة بالوجود عند الناس وهو لا يفيد خلاف قول السوفسطائية أصلا بل يوافقه لان زاعمهم في أصل ثبوت الحقائق لافي شهرة ثبوتها وأيضاً ان كون الحقائق الآن مثلها فيما مضى انما يخالف مذهب الاشاعرة القائلين بان الاعراض لا يمتنع زمانين ومذهب النظام من ان الاجسام منجددة آناً فآناً كالاعراض عند الاشاعرة فتوجيه شعري شعري فيما نحن فيه بضرنا ولا يضر الخصم وهو وجه وجه لنفي الماتلة بين ما نحن فيه وبين انا أبو النجم وشعري ولا ركاكة فيه ومخالفته لبيان الجبالي لا يضره بل هو مقصوده أفاده مولانا خالد

(قوله فتأمل) قال العلامة عبد الرسول وجهه أنه يرد على هذا المحذور المذکور وهو لنوبة الحكم المذکور اذ يكون التقدير ماهيات بعض الامور التي يصح أن تعلم ويخبر عنها وهو الموجودات موجودة ولا شبهة في لنوبته فالتصويل لدفع الاعتراض على ما ذكره الشارح رحمه الله ويمكن أن يكون إشارة الى منع قوله وليس كذلك بناء على أن حقائق بعض المدومات أعني ما كان محل انتزاعها وجود في الخارج ثابتة في الخارج أي في نفس الامر اهـ (قوله لان التصديق الخ) قال الفاضل الكلوي أقول والاولى أن يقال محل الشارح الظرف في قوله والعلم بها على الظرف المستقر لتعميم أي العلم المتعلق بها سواء كان بأنفسها أو بأحوالها لا على الظرف المتوهم والاتجاه إنما يتوجه على الثاني لا على الاول اهـ (قوله وهو غير صحيح) لان بعض أفراد العلم معدوم الآن وسيوجد اذا وجد علمه بدل عليه قوله لانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وقيل لان الاستغراق لا يصح لافي التصورات ولا في التصديقات اما في التصورات فلانه وان كان الكنه واحدا لكن تصورات الوجوه لا تحصى وأما في التصديقات فلان الاحوال (١٤٠) الثابتة للاشياء أيضا لا تحصى ويحتمل ان وجه عدم المسحة ان أفراد

التصورات متافية اذ منها الشك والتوهم والضورة الحاصلة في العقل بلا حكم ولا شك ولا توهم فلو حصل العلم بجميع الافراد لزم اجتماع المتانفيات وكذا فراد التصديقات متافية اذ منها التصديق اليقيني والظني والفير المطابق المسمى بالجليل المركب فيلزم اجتماع المتانفيات أيضا لو حصل العلم بجميع افراد التصديقات والوجه الاول مروى عن الحاشي والآخران ابداهما الفاضل عبد الرسول	عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض أفرادها وهو الموجود فتأمل (قوله والتصديق بها) أي التصديق بثبوتها في نفسها وبأحوالها أي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل أن الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء (قوله قاللام في العلم لاستغراق الانواع) يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق أنواع العلم من التصور والتصديق فالعلمي جميع أنواع العلم بالحقائق أعني التصور والتصديق متحقق وإنما حمل على استغراق الانواع لانه لو أريد استغراق الافراد يلزم أن يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كالأحشائي بخلاف جميع أنواعه فإنه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وإنما قال بعمونة المقام لان جمل الاستغراق للانواع مما لم يمهّد عند أهل العربية حقيقة وإنما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس أولا هي الانواع (قوله بعمونة المقام) يعني إنما حمل اللام للاستغراق بعمونة المقام لان المقام مقام الرد على اللادورية وهو لا يحصل بحمل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة أنهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وأيضا المقصود الاهم أعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وبأحوالها ولا قرينة على العهد حتى يختص بالتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فوجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع أنواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق
---	--

هذا والظاهر ان الحاشي الخيالي إنما حمل اللام على الاستغراق النوعي لاجل ان الشارح حمل الحقائق على الجنس فالمناسب أن يكون العلم المتعلق به جنس العلم ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع فالظاهر ان المراد به حيثن جميع أفراد الجنس وافراد الجنس أنواع فتكون اللام لاستغراق الانواع فظهر ان ما حققه الحاشي موافق لما قاله الشارح من ان المراد بالحقائق الجنس (قوله لان المقام الخ) فيه نظر من وجوه (الاول) ان الحاشي بصدد تحقيق كلام الشارح وقد حمل الحقائق على الجنس فكيف يكون هذا الاستغراق متافيا للجنس (الثاني) انه معترف بأن مراده استغراق افراد الجنس وذلك لا ينافي حمل اللام على الجنس هنا . (الثالث) انا لاسلم كون اللادورية معترفين بللشك بل يزعمون أنهم شاكون في أنهم شاكون وهم جرافن أين لهم الاعتراف بالشك يدل على هذا قول الشارح فيما سياتي والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللادورية لانهم لا يمترون معلوم ليثبت به مجهول (قوله بحيث لا يرد النقط الثاني) ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الفاظ الاول أيضا بأن يقال المتبادر من العلم بها تصور حافظ مع ان غرض الاستدلال لا يتم الا بتقدير الثبوت المراد منه الثبوت في نفسها وثبوت الاحوال لها وحاصله ان الوجوب لا رادة دفع التوهم

التوحي

(قوله فيه كفاية الاضافة الخ) توضيح النظر انما لم اكتب المضاف التانيث من المضاف اليه المذكورين كما في قوله تعالى (فاقم لونها تسر الناظرين) لكن اكتب المضاف المضمن كما في هذا المقام (١٤١) غير معلوم (قوله مطلقا) أي العلم

الاجمالي والتفصيلي بجميع الحقائق (قوله فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق) قد يقال ويكفيهم أيضا اثبات العلم التفصيلي ببعض الحقائق واثبات العلم الاجمالي ببعض الحقائق فالأولى أن يذكر هذين أيضاً ليتبين أن الرد عليهم حاصل بكل منها وليظهر ذلك عدم ارادة الجميع تفصيلا كمال الاظهار (قوله مضر) أي بمقصودنا الذي هو عدم تقدير الثبوت

وحاصله أنه اذا كان عدم العلم بجميع الحقائق تفصيلا أمرا حقا فهو يستلزم تقدير لفظ الثبوت فهو مضر بمقصودنا (قوله مقيد بالكسنة) غير عبارة المحشي الخالي من نسبة التقييد الى المتكلم الذي يوجب تقدير الثبوت اشارة الى أن هذا التقييد متفق عليه بين الشارح وغيره بزعم هذا السائل فلذا أجابه المحشي الخالي بأن تعميم الشارح بنافيه اشارة الى فساد زعمه وبهذا يدفع ما أورد بأن المعنى الشارح والمقيد

التوعى اذا ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما أن ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى (قوله ثم ان الاستدلال) يعني أن الاستدلال على أن الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما يحتاج الى العلم بأن الحقائق ثابتة محتاج الى العلم بأحوالها بأنها ممكنة أو حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم أن من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها الخ ووجه التقدير بأن الاستدلال على وجود الصانع إنما هو بوجود الحدوث فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد أن العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وبأحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالأحوال أيضا على ما سيجيء أقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بأن المراد بثبوتها أهم من ثبوتها في نفسها أو ثبوت الأحوال لما يشمل العلم بالأحوال أيضا (قوله فقد غلط غلطين) قل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) قل عنه فإن مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى « اعدوا » هو أقرب لتقوى انتهى كلامه قال بعض الفصلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (قوله لانه غير مراد الخ) لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على الادعية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها (قوله وان أريدا جمالا الخ) أي أن أريد بقوله لا علم الخ عدم العلم الاجمالي بأن يلاحظه بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع أنه قد سبق أن المراد ما لا يتقدمه حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي (قوله لا يقال نحن قيد العلم الخ) يعني نخار أن المراد عدم العلم تفصيلا وقول أنه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكسنة وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذ التصديق علم بأحوالها وحينئذ لا بد من أن يقيد العلم بالكسنة والا لم يحصل الرد على الادعية لانهم أيضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فصير حاصل الاستدلال أنه لا بد من تقدير الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم بها بالكسنة لكنه باطل لقطع بأنه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن أن يكون بالكسنة والفاضل الجلي فهم ان مقصود المحشي انا قيد العلم بالكسنة على تقدير ارادة الثبوت فاعتراض بأن بينهما تنافيا ظاهرا لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح أن يقال نحن قيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكسنة ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن قيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق

شخص آخر فلا يصح الجواب عن التقييد المذكور بمنافاة تعميم الشارح له وانما يصح ذلك الجواب لو كان المقيد هو الشارح كما ان المعنى هو وحاصل الدفع ما علمت (قوله عن المقصود) اذ المقصود هو أنه لو لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بالحقائق العلم التصوري فيقيد حينئذ بالكسنة لتسمي الرد والحال ان عدم العلم بجميعها بالكسنة مقطوع به فيوجب تقدير الثبوت

(قوله يأتي عن ذلك) أي عن أن يكون المراد بالعلم المقيد بالكنه العلم في قوله إذ لا علم بجميع الحقائق أما وجه إياه قوله لا دليل عليه عن ذلك فلا بد عدم صحة القول المذكور بديهية لو لم يقيد بالكنه دليل على تقيده وذلك لأن العلم بالوجه حاصل بجميع الحقائق وأما وجه إياه قوله مع أن تعميم الشارح ينفيه عنه فلا بد تعميم الشارح كان في قوله والعلم بها متحقق وهذا التقييد في قول آخر . والتعميم في قول لا ينافي التقييد في قول آخر على أن هذا القول للقاتل المذكور لا للشارح ولا للمصنف فكيف يجاب عن القائل المخالف للشارح بأن تقيده في قوله ينافي تعميم الشارح (قوله) (والرد على اللادرية الخ) جواب عما يقال أن قصد الرد على اللادرية دليل على التقييد إذ لا يرد عليهم بآيات العلم بالوجه لا عتراضهم بآيات العلم بالوجه على مامر وحاصل الجواب أن ذلك الفرض كما يحصل بالتقييد يحصل بإبقاء العلم (١٤٢) التصوري على عمومته إذ آيات العلم التصوري الشامل لنفسه يتضمن

آيات الكنه وبه يحصل غرض الرد المذكور فلا دليل على التقييد (قوله) لأن التقييد بالكنه الخ) وبهذا يندفع قول الحنفي المدقق معترضا على الحنفي الخيالي بأن تعميم الشارح إنما هو بالنسبة إلى التصور والتصديق لا بالنسبة إلى الكنه والوجه فكيف ينافي التعميم التقييد بالكنه ووجه اندفاعه ظاهر (قوله) وحاصل الجواب الخ) لا يخفى أن الموافق لكلام الخيالي فيها بسد أن يقرر الاستدلال استثنائيا مؤلفا من المنفصلة والحمية هكذا أما أن يكون المراد العلم بثبوتها وأما أن يكون المراد العلم بأنفسها

ولا يخفى أن قوله في الجواب لا دليل عليه مع أن تعميم الشارح ينفيه يأتي عن ذلك (قوله) لأننا نقول لا دليل عليه الخ) أي لا دليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللادرية يحصل بدونه بأن يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق أي تصورها بالكنه أو بالوجه متحقق (قوله) مع أن تعميم الشارح ينفيه) يعني أن تعميم الشارح العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصورات والتصديق بها وبأحوالها ينافي أن يقيد العلم بالكنه لأن التقييد بالكنه مبني على أن يكون المراد بالعلم تصورها وأن لا يكون العلم بها متناولا للتصديق بها وبأحوالها على مامر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق (قوله) ولو سلم فبطلان الخ) يعني ولو سلم أن المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز أن يترك القيد أعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه أو بالوجه أو تصديقا بها وبأحوالها كما فعله الشارح إذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم أيضا له كما لا يخفى وحاصل الجواب أنا لا نسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم إرادة الثبوت ولو سلم ذلك فالتقضية المركبة هنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لأن بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والأمران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم أحدهما عين الآخر بل عين أحدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله الحنفي للمدقق فيه أنه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت انتهى لانه إنما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وحينئذ يجوز أن يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا بانتفاء التقدير إذ علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر (قوله) وقد يقال أيضا ثبوت

الكل

بالكنه لكن الثاني باطل لقوله إذ لا علم بجميع الحقائق فتعين الأول فان قول

الخيالي فيها بعد لا دليل على التقييد مع أن تعميم الشارح ينفيه منع تلك المنفصلة بأن يقال بل الواقع أما أن يكون المراد ثبوتها أو العلم بها مطلقا سواء بالكنه أو بالوجه وسواء تعلق بأنفسها وبأحوالها وقوله ولو سلم فبطلان المقيد الخ منع التقريب بناء على أن بين إرادة العلم بثبوتها وبين إرادته بأنفسها بالكنه منع جمع لا يمنع خلوجها لإرادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بأنفسها أو بأحوالها كما هو مرضي الشارح وإذا كانت المنفصلة مألعة الجمع لا يلزم من انتفاء أحد الجزئين ثبوت الجزء الآخر وإن لزم العكس وفصيل ما أورده الخيالي ينبغي أن يكون بالترديد بان يقال ولو سلم أن المراد بأحد جزئي المنفصلة العلم بالكنه وأريد بها معنى مألعة الخلو فتلك المنفصلة ممنوعة لما عرفت من احتمال إرادة مطلقا أو إراد العلم المتعلق بها مطلقا وإن أريد بها مألعة الجمع فلسفة لكن التقريب حينئذ ممنوع إذ لا يلزم من بطلان أحد جزئي مألعة الجمع وقوع الجزء الآخر فأعرف أفاده الكتبوي

(قوله فلا وجه للمدول عن الظاهر) اذ الظاهر رجوع الضمير الى نفس الحق وعدم التقدير ومطابقة الضمير لمرجه بلا تأويل
وانه سلم عن الحدة وقدم المرجح صراحة لاضمانه خفاء اعتبار الثبوت من خمسة اوجه (قوله فلا يكون المدول موجهاً) أي
المدول من العلم بها الى العلم بثبوتها لا يكون له وجه حينئذ لان وجهه كان ارادة العلم بها تفصيلا على ما مر ثم انه مع كونه خلاف
الظاهر لا يستفاد المقصود منه اعني العلم بثبوتها من أصل الكلام اذ لاشك ان العلم بجميع الحقائق اجمالا لا يتوب عن العلم بثبوتها
(قوله وفيه تأمل) نقل عن المولى الحنفي في وجهه قوله لانه يجوز ان يكون (١٤٣) المدول للتصريح بالمقصود وازالة توهم

ارادة العلم التفصيلي التصوري
اه قال العلامة عبدالرسول
وفيه نظر والاولى ان يقال
وجهه ان تقرير السؤال
على وجه يظهر منه
الجواب ليس من دأب
الناظرة وصنيع الحنفي
المدقق هنا كذلك حيث
علل العلم بثبوت الكل اجمالا
بما مر وما مر كان مفيدا
للعلم بنفس الحقائق اجمالا
على ما جرر فيما سبق
والمعجب ان الحنفي المدقق
ما غيره الى انه يتضمن العلم
الاجمالي بثبوت الجميع
فلذا أجاب بتفريع الجواب
بقوله فلا يكون الخ اه
(قوله في المقامين) أي
في مقام حمل الثبوت على
الحقائق وفي مقام اثبات
تحقق العلم بها (قوله على
ما هو مدلول لام الجنس)
الظاهر ان بقول على ما هو

الكل غير معلوم الخ) حاصله ايراد النقص على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان أريد بقوله
العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم
وان أريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للمدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم
ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق أيضا قال الحنفي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا
لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الخ يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون
المدول موجها انتهى كلامه وفيه تأمل (قوله والجواب ان المراد الجنس الخ) يعني ان المراد بقوله
حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فاللعن جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس
متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر حينئذ يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في
الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين (قوله برد عليه الخ) يعني ان ارادة الجنس
وان آتدفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصدير بهاتين
الفتنتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بها
ليتوصل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الخارج واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته
والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز أن يكون في ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه
على وجوده (قوله وجوابه الخ) يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود
جنس ما نشاهده اذ التوصل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان بما
نشاهده أولا * أقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا في ضمن ما
نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان
في ضمن فرد واحد أو أكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء
ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد
بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما نشاهده هذا المعنى في ضمن ما نشاهده أو غيره
لكونهما فردين له لكن حمل على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس أيضا بعيد لا يدل عليه قرينة
فالجواب امامي على التلبس أو التلبس تأمل تصرف (قوله فالكلام السابق على حذف المضاف)
وهو لفظ الجنس قال الفاضل الحنفي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهده اما موصولة أو

مدلول الاضافة اذ حقائق الاشياء مضافة لالام فيها . وحمله على لام الاشياء اذ هي للجنس فتكون الحقائق المضافة اليها كذلك
بعيد (قوله لا يدل عليه قرينة) فيه ان ارادة الجنس في حقائق الاشياء قرينة على ارادة لفظ الجنس في قول الشارح على وجود
ما نشاهده (قوله على التلبس أو التلبس) أي ايقاع الغير في الالتباس والاشتباه بحسب الظاهر وان لم يكن عنده كذلك وذلك
التلبس ناش عن الجنس المنطقي الغير المراد هنا المصحح لدفع الاعتراض اذ أريد قاطع في الاذهان انه المراد وأما التلبس فهو وقوعه
بنفسه في التباس الجنس المراد هنا الغير الدافع للاعتراض بالجنس المنطقي الغير المراد الدافع للاعتراض لو أريد يعني لم يفرق بين الجنسين
والتلبس عليه الامر فاقام الدافع النير المراد مقام الغير الدافع المراد

(قوله لانه بصير المعنى الخ) فيه لظن لانه على ما حرره المولى المحشي فيما سبق حين تقدير المضاف بصير المعنى التنيه على وجود ماهية ما يشاهد والمراد بالمساهية ما به الشيء هو هو والام يصح اضافة الوجود اليها وهي متحدة مع ما يشاهد فيلزم على هذا أيضا كون الجنس مشاهدا والحق أنه لا عيب في كون الجنس المتحد مع ما يشاهد مشاهدا (قوله في كفاية هذا القدر من التنيه تأمل) اذ الظاهر أن المراد من التنيه (١٤٤) على وجود ما يشاهد التنيه عليه لصا لاحتمالا سواء كان الاحتمال ضعيفا أو

قويا (قوله يدل على ذلك)
أى على أن انكارهم
صرحة ثبوت الحقائق
وتميزها وإن انكار نفس
الحقائق لازم من انكارهم
الثبوت وإن انكارهم صراحة
ليس لنفس الحقائق كما توهمه
بعضهم (قوله وكفى قواعد
العربية) فيه إشارة إلى أن
هذا الخلاف خلاصة تؤول
إلى أنه هل الأمور والمعلومات
تنقسم إلى حقائق هي أمور
ثابتة في حد نفسها بقطع
النظر عن اعتبار معتبر
وفرض فارض وهي العلوم
المكتملة لنفس الناطقة
المؤدية إلى سعادتها الأبدية
على رأى الحكيم وإلى
المقائد الصحيحة على رأى
المحكم . . وإلى ما ليس
كذلك أعنى ما كان بالاعتبار
والوضع كاللغات ونحوها أو
لا تنقسم هذه القسمة بل
كلها فروض واعتبارات

موصوفة وإياها كان فهي قيد معنى الجنس أو معنى الاستفراق على ما علم في موضعه وقد حلت هنا على الجنس انتهى ولا يخفى أنه ليس بشيء لانه بصير المعنى التنيه على وجود الجنس المشاهد أو جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد أصلا فلا بد من تقدير المضاف أو يؤول بالمشاهدة أفرادها (قوله أو قول) يعنى قول التنيه على وجود ما نشاهد حاصل مع أن الكلام السابق ليس على حذف المضاف لأن في الكلام أعنى قوله حقائق الأشياء ثابتة تنيه على وجود شيء من الحقائق وإذا ثبت شيء منها فالأحق بالثبوت هي المشاهدات لأنها أظهر وجودا وأسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانبان في بدء الطولية لكن في كفاية هذا القدر من التنيه تأمل (قوله وهم النادية الخ) الفرق بين مذهب النادية والعندية أن النادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الأمر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرءة لأنها إذا لم تكن متميزة في نفسها ارتقت بالمرءة فالحقائق عندهم كالسراب الذى يحسبه الظمان ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الخ حيث نقوا التحقق أي التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعنى أنه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتقت الحقائق عن نفس الأمر بالمرءة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات أو بتوسطها وهذا كما ذهب إليه الماصوبة من تصويب كل مجتهد وكفى قواعد العربية فإنها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تصنف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فاما قول نجد هذا الشيء مرأ لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مرأ لانا نجد كذلك ومن هذاتين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة إليه عندهم لأنه لما كان ثبوت الأشياء في أنفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الأمر فيكون حقا كما يقال إن تقديم المضاف إليه على المضاف حق بناء على لغة الفرض والعكس أيضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة إلى ما قيل من أن الحق هنا على مذهب النظام كما سيجى . وقال بعض الفضلاء إن الفرق بين المذهبين أن النادية ينفون كون نفس الأمر ظرفا لثبوتها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى أن هذا الفرق أيضا إنما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على أن نفي طريقة نفس الأمر لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله أما إذا كان بمعنى التميز

وأوضاع شأن الأوضاع اللغوية وسائر الأمور الاصطلاحية - أو لا ثبوت لها في حد نفسها ولا باعتبار فرض الفارض
واعتقاد المعتقد فاهل الحق على الاول والعندية على الثاني والنادية على الثالث وهذا البيان يبين الفرق بين العلوم بالحقائق الثابتة الأبدية وبين نحو العلم باللغة وإن الحكماء قلما يكثرثون بالقسم الثاني (قوله على مذهب النظام) مذهب النظام أن الحق هو مطابقة الحكم للاعتقاد وسبب عدم الحاجة أن معنى حضية ذلك المذهب مطابقته لنفس الأمر الثابت بتبعية الاعتقاد فيكون الحق على مذهب الجمهور

(قوله طرفاً لنفسها) أى لنفس الحقائق فيستلزم ذلك ألا تكون الحقائق متحققة مقررة في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار المتبر وفرض الفارض بخلاف نفي ظرفية نفس الامر لثبوتها فيستلزم أن تكون الحقائق متحققة مقررة في حد ذاتها وإن لم تكن موجودة في نفس الامر (قوله عن التكثر) أى عن تعين زائد على ذاته بل هو متعين بتعين هو عين ذاته وكذا في سائر الاعتبارات فإنه موجود بوجوده عين ذاته قائم بذاته من غير أن يكون عارضا لغيره واجب لذاته (قوله وبما حررنا اندفع الخ) أما اندفاع الامر الاول فإن يقال أن أردت يقولك فأنهم ينكرون نفس الحقائق (١٤٥) ينكرون صراحة نفس

الحقائق فمنوع فأن
انكارهم صراحة لثبوت
الحقائق ويلزم من ذلك
نفي الحقائق بالمرء . وإن
أردت أنهم ينكرون نفس
الحقائق ولو التزاماً فهو غير
مناف لما ذكره المحقق من
أن انكارهم لثبوت والتحقق
(أما اندفاع الامر الثاني
فلأن عدم ثبوت نسبة
أمر لآخر يندرج فيه
عدم ثبوت نسبة التميز
ويلزم من انتفاء انتفاء
جميع الحقائق ولا يخص
انكارهم بالنسبة (قوله
وهو أنما يدل) قال مولانا
خالد ممنوع بل يدل على
عدم وجود شيء أصلاً إذ
ما من شيء من الاعيان
والنسب الا وثبت بالدليل
ما لم يكن بدنياً ولا بداهة
عندهم وكان منشأ ادعائه
الحصر الاشتباه بين اثبات
الوجود واكتساب المجهول

كاسيحي . فانتفاء ظرفية نفس الامر لتمييزها يستلزم انتفاءها بالمرء فلا يكون طرفاً لنفسها أيضاً
فالتعويل على ما ذكرنا فإن قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة الى الفرق الذي اعتبره بعض
الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت أخذ الشارح قدس سره بالمسأل فإن
نفي التميز مطلقاً يستلزم انتفاء بالمرء واثبات التميز بنوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس
الامر (قوله لانهم يعاندون الخ) يعني يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن
ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة أمر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الا
أوهاماً وخیالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لأن الكل راجع الى أصل
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وأن التمايز أنما هو بحسب الثبنيات الوهمية كما
ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعاً الى مذهب
الصوفية لم يتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم أن قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق
نسبة أمر الى آخر في نفس الامر يدل على أنهم ينكرون ثبوتها وإن انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك
فأنهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت أولاً كما عرفت فالاولى أن يقال ويدعون الجزم بعدم أمر في
نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة أن قوله اذا ما من قضية بديهية الخ دليل لما ادعوه وهو
أنما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لأنه يان لمنشأ غلطهم فيجوز أن لا يخص مذهبهم
ويخص منشأ مذهبهم قال في شرح الموانف ومنهم فرقة تسمى بالصنادية وهم الذين يعاندون ويدعون
أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً وأنما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان
الجسم موجوداً لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده أولاً يتناهى
وهو أيضاً باطل لادلة مثبتة ولو كان شيئاً موجوداً لكان اما واجباً أو ممكناً وكلاهما باطل للاشكالات
للمعارضة للوجوب والامكان (قوله وبه يظهر الخ) أى بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم
يدل على انكارهم ليس مخصوصاً بحقائق الموجودات بل بعم الموجود والمعدوم الثابت في نفس الامر
لانكارهم نسبة أمر الى آخر مطلقاً (قوله فتخصيص الخ) يعني أن تخصيص الشارح انكارهم
بحقائق الموجودات بالذکر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق
فإن الكلام في ثبوت حقائق الموجودات (قوله والظاهر الخ) يعني أن الاظهر أن يحمل الاشياء
هنا أى في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم

(١٩ — حواشي العقائد أول) فإن النسب لا يكتسب بها الا النسب والتصور لا يكتسب الا من التصور بخلاف

اثبات الوجود فإنه يتوقف على الدليل في النسب والاعيان على السواء فإذا لم يتم دليل لم يثبت وجود شيء أصلاً (قوله والمعدوم
الثابت في نفس الامر) وأما المعدوم الفرضي الغير الثابت في نفس الامر فلا نزاع في عدمه (قوله على وفق ما سبق) حيث
قال المصنف سابقاً حقائق الاشياء ثابتة (قوله أى في قول الشارح) فيه أن المناسبة مع السابق تفوت حيث نذروا فصرحنا بقول
المصنف حقائق الاشياء ثابتة كما جوزه بعضهم لكان أنسب

(قوله ولو مجازاً) أى ولو كان الثبوت في هذا المعنى الأعم الشامل مجازاً (قوله والمعدومات) أى الثابتة في نفس الامر على مامر (قوله رداً على الهندية) هذا بينه يرجع الى المولى المحشى لان الحقائق عندهم لما كانت متميزة باتبعية الاعتقاد فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة أى متميزة رداً على الهندية وحل الاشكال ان المتبادر من الكون على قرار واحد ومن التميز بمعنى الثبت (١٤٦) الكون والتميز والتفرّد في حدود الشيء لا باتبعية الاعتقاد (قوله ما يعني عن اعتبار

أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه (قوله أى تقررها الخ) يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي أعني الوجود الخارجى بل الأعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازاً وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض العارض لان انكارهم أيضاً لا يختص بالموجودات الخارجية بل بمعها والمعدومات فالمعنى أنهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالثبوت والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات وقال الفاضل الجلي أى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت أحوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء ثبوت وقرار في شيء من الاوقات وإنما فسرنا الثبوت بالثبوت لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقاً لما عرفت من أنا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما أولاً فلان الثبوت على هذا المعنى مع أنه خلاف المصطلح يكون أخص من الثبوت لانه أريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقاً والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد أولاً فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة رداً على الهندية لانهم أيضاً قالون بثبوت الحقائق وإنما ينفون عنها الثبوت ولو حل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على الثبوت لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه وأما ثانياً فلان ما ذكره وجهاً لتفسير الثبوت بالثبوت وهو قوله لما عرفت الخ بينه جار في الثبوت بأن يقال لو اعتقدنا ثبوت الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن النسبة الى المعتقد فينبغي أن لا ينكرون الثبوت (قوله يقولون مذهب كرقوم حق الخ) فان قيل ما معنى الحق والباطل هنا اذ ليس هنا نسبة خارجية يطابقها الحكم أولاً يطابقها أجيب هو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له أقول قد سمعت من سابقاً ما يعني عن اعتبار هذا التمثل مع أنه على هذا لا فائدة في إيراد هذه المقدمة بعد القول بأن الحقائق تابعة لعدم الاعتقادات (قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل) وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل أولاً فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالظلال ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ما قاله الشارح في المطول في بحث الاسناد الخبرى لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقاً أو كاذباً لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أولاً وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلاً مع الشك فكلامه خبر لا محالة (قال الشارح ان لم يتحقق لى الاشياء الخ) أى ان لم يثبت

هذا التمثل) وهو قوله تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتقاد المعتقد فيكون ثبوتها بتوسط الاعتقادات وتبعية لها فمطابقة هذا الاعتبار يكون حفا وبعدم مطابقته يكون باطلاً ولكن هذا التوجيه مثل توجيه الحبيب في عدم رفضه أصل الاعتراض فتأمل حتى يتضح المرامم مصنف وقد تقدم لك ان معنى الخفية هنا مطابقة المذهب لنفس الامر الثابت باتبعية الاعتقاد وان هذا بواق مذهب الجمهور فانكار الهندية تقوم الحقائق وثبوتها مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المتبر لا ينافي اقرارهم بالنظر الى اعتبار المتبر فصدقها بمطابقة اعتبار المتبر وكذبها بعدمها فحصل الفرق بين مذهب النظام ومذهب الهندية

وظهر الفنى عن اعتبار التمثل (قوله فكلامه خبر لا محالة) قال مولانا خالد علله المحشى في حواشيه على نفى المطول بأنه كلام لاشيائه على الاسناد وليس بالشاء فيكون خبراً والا لبطل انحصار الكلام فيهما انتهى وحاصل قوله لانا نقول الخ ان أهل المقول اشترطوا الخبر بوجود الاذعان فيه لمرادته للنسبة عندهم بخلاف أهل العربية فانهم لم يشترطوا ذلك بل اكتفوا بكونه مفيداً عند السامع بصورة الشك خبر عندهم لا عند أهل المقول لعدم الاذعان فيه ومقصود الشارح من هذا الكلام في المطول دفع إيراد عن كلام النظام حيث يدل على كون المشكوك واسطة بين الصادق والكاذب مع ان القائل بالواسطة انما هو الجاحظ دون النظام

وحاصلاته داخل في الكاذب اه (قوله ائزم لانصاف بنى النفي) اعلم ان الحلية ان حكم فيها بوقوع وجودى على وجودى فحصوله موجبة وان حكم بعدم وقوعه عليه فسالبة وبسطة والا فمعدولة وهي اما موجبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالاجباب والامساكية معدولة المحمول ان كان الحكم بالانزاع وهنا قضية خاصة تسمى الموجبة السالبة المحمول وهي التي حكم فيها بثبوت السالبة على الموضوع فالاول والرابع متلازمان فاما اذا وجد الموضوع وهو أخص من الرابع اذا لم يوجد والثاني أعم من الثالث اتفاقا لانه يتحقق اذا لم يوجد الموضوع بخلاف الثالث وكذا أعم من الخامس عند التحقيق لان الخامس (١٤٧) مساو لثالث عنده فالاعم

منه أعم منه وأما عند التأخير
فان الثاني أي السالبة البسيطة
مساو للخامس أي الموجبة
السالبة المحمول فهو أعم من
الثالث أي الموجبة المعدولة
المحمول فاذا قرر هذا
فان قوله اما اذا لم يتصف
الحـ مرجعه الى قولنا لاشي
من الاشياء يتصف بالنفي
وهو سالبة بسيطة فلا يلزم
منه قولنا الاشياء منصفة
بنفى النفي وهو اما موجبة
معدولة المحمول أو موجبة
سالبة المحمول لان العام
لا يستلزم الخاص فيجوز أن
تكون الاشياء ثابتة ولا
تتصف بالنفي ولا بنفى النفي
لانها موجبتان تقتضيان
ثبوت الموضوع مطلقا
ولاموضوع ههنا واما سالبة
معدولة المحمول ولا يلزم من
قولنا لاشي من الاشياء
بمتصف بالنفي قولنا الاشياء
ثابتة وهو موجبة محصلة

لنى جميع الاشياء التي ادعيت بقولكم لاشي من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شي من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلى تحقق الاجباب الجزئي والائزم ارتفاع التقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق لنى الاشياء أى ان لم يتصف شي من الاشياء بصفة النفي لم يكن شي منها متفيا اذ المتنى ما انصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الانصاف بنفى النفي وبنى النفي اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الانصاف بصفة النفي من جملة اقول فيه بحث لاننا لا نسلم انه اذا لم تتصف الاشياء بالنفي يلزم أن تتصف بنفى النفي لجواز أن لا تكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا تتصف بشي منها ولوقبل ان عدم الانصاف بالنفي يستلزم الانصاف بنفى النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة لزم ائزام منكري أحلى البدييات بمقدمة خفية عند العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق التردد ليس على طريق النقص اذ قد حمل التحقيق في الشق الاول على الانصاف وفي الثاني على الثبوت والامساك لزم من الانصاف ثبوت ماهية النفي اذ انصاف شي بشي انما يستلزم وجود المتيقن له لا ثبوت المتيقن تأمل (قوله رد عليه الحـ) يعنى ان عدم ارتفاع التقيض وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفى الاشياء في حد ذاته ثبوت شي ما في نفسه بل يجوز أن يرتقا ويكون مخيلة من جملة الخيالات فان الفاضل الحشى قال والحق ان الاكزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع التقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان مادعيت من نفي الاشياء ان زعمت انه محيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيت وان زعمت انه متحقق ثابت فقد اقروا بثبوت غرضنا ايضا وأيا ما تزعمون فرحبا بالوافق لفرض اقول من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا بمجرد ابطال مذهبهم لينتج غرضنا بمجرد كون النفي محيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحفيقا والزاما (قوله فالصواب في الاكزام أن يقتصر على الشق الأخير) وحاصله انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لاشي من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد ادعيت بأنه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما قلتم فلا يرد ما قلناه بعض الفضلاء انه رد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل أن يقال ان النفي من جملة الخيالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت مانق

لانه أعم من المحصلة فلا لزوم فيها فلم من هذا التحقيق ان في عبارة الحشى نوع قصور تأمل فانه دقيق أقاد منصف (قوله تأمل) وجهه التأمل ان هذا الاستلزام أيضا ممنوع والائزم ثبوت شي المتصف بالنفي والامتناع وبطلانه ظاهر وسيصرح الحشى بمنع هذا الاستلزام (قوله وهو ابطال ما ادعيت) حيث قلتم ان ما ادعيتاه كلام محيل لأصله وذكر الفاضل الحشى بهذا الكلام قوله وأما قول الشارح فقد ثبت فهو هنا استطرادي وانما ذكر لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديريا واتما قلنا هو هنا استطرادي اذ يكفينا إقرارهم بأنه لا تحقق لكلامهم أصلا كما عرفت اه

(قوله على ما قيل) إنما قال ذلك لأن التحقيق أن العلم والمعلوم متحدان بالذات فيكون علم كل معلوم من المقولة التي هو منها أن جوهرها فجوهراً وأن عرضاً فرعاً ولا يكون العلم مطلقاً من مقولة مخصوصة (قوله فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء) وذلك لأن النفي ثابت عندهم في نفس الأمر بدليل تمسكهم في إثباته بالشبهة وكذا الجزم ثابت عندهم في نفس الأمر حيث قالوا نحن جازمون بنفي الحقائق فيكون المراد (١٤٨) بالحقائق في قولهم لا شيء من الحقائق في نفس الأمر ما عدا النفي

والجزم به هذا وفيه أن ما ثبت بدليل لا يلزم أن يكون ثابتاً في نفس الأمر بل كثيراً ما ثبت الشيء مع بطلانه في نفس الأمر فالتفي وكذا الجزم لا يلزم أن يكون أمراً ثابتاً في نفس الأمر بل يمكن أن يكون من الخيالات الباطلة على أن تخصيص الحقائق في القول المذكور بعيد غاية البعد فالصواب ما ذكره بعض المحققين في تحرير عبارة الشارح حيث قال يرد الشارح أنه أن لم يكن النفي وضاحاً خصوصاً ومعنى متيناً عارضاً للأشياء ثابتاً لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة لم تكن الأشياء متقية إذا لم تكن هي الموصوف بصفة النفي وإذا لا نفي فلا تصاف لشيء به فيلزم تحقيق الأشياء وأن تحقق معنى النفي وانصفت به الأشياء حتى اتفقت فقد قرر ماهية من الماهيات وتميزت حقيقة من الحقائق (قوله قد يتوهم الخ) يعني أن بعض الناس توهموا أن السوفسطائية إنما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجة فتكلفوا في توجيه الالتزام بأنه إذا ثبت النفي ثبت الحقائق الموجودة في الخارج لأنه قسم من العلم الذي هو قسم من المرض الموجود في الخارج لأنه إما كيف أو افعال على ما قيل (قوله ويرد عليه الخ) حاصله أنه كيف يمكن الالتزام المنكري أجل البداهات بأمر خفي فإن لم يكن أن يقولوا لا نسلم أن العلم موجود بل هو من جملة الخيالات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد أنكروا جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء من أن عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه ملزوماً به إذ لا يجب كون الملزوم به معتقداً لمن تمسك به إذ مقصود المحشي أنه لا يتم الالتزام عليهم بل توسيع دائرة مقالهم لأن التمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر (قوله لا يقال الخ) حاصله أنه لا حاجة في توجيه الالتزام على تقدير أن يكون انكارهم مقصوراً على الموجودات إلى ما مر بل هو تام بدونه لأن ترديد هذا الالتزام في التحقيق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى أن لم يوجد في الخارج نفي الأشياء فقد ثبت شيء منها وأن وجد النفي في الخارج فقد ثبت أمر موجود في الخارج ولا شك أن تلك المقدمات مستدركة لأنه ترديد بين وجود النفي وعدمه فإن قالوا بعدمه يلزم وجود الأشياء وأن قالوا بوجوده فهو المدعي قال الفاضل الحلبي في تحرير هذا السؤال يعني أن هذا الإراد مشترك الورد بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لأن الشارح أيضاً أخذ الوجود في الدليل الالتزامي لأن ترديد هذا الالتزام في التحقيق إذ حصل الترديد نفي الأشياء إما محقق أو غير محقق وهو أي التحقيق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه أيضاً إلى المقدمات المذكورة والآن لم يثبت وجود شيء من الأشياء على هذا التقدير الثاني أي على تقدير تحقق النفي انتهى أقول فيه بحث لأنه أن أراد أنه يحتاج تصحيح شق الترديد إلى هذه المقدمات بأن يكون ترديداً في الأمور الممكنة الموجودة فإنه إذا لم يبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الأخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه أيضاً إلى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الأمور الممكنة ليس بالآزم إذ يجوز وقوعه في الأمور المتمتعة سد الطريق الحصر بحيث لا يمكن له التكلم بل مملوء منه الكتب وأن أراد أنه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقيق شيء من الأشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والآن لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني فهو باطل بديهية لأنه إذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالاً أو ممكناً (قوله لانا قول ليس هنا الخ) حاصله أن التحقق هنا أي في الترديد ليس بمعناه الحقيقي أعني

فيلزم بطلان مذهبهم انتهى كلام البعض أفاده العلامة عبد الرسول (قوله إلى ما مر) الوجود من أن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الموجودات الخارجية (قوله أي في الترديد) المراد به الترديد في قول الشارح في الجواب الالتزامي أن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت وأن تحقق فالتفي حقيقة من الحقائق الخ ليس بمعناه الحقيقي بل المراد هنا الثبوت في نفس الأمر وأن لم يكن موجوداً في الخارج

(قوله منصفة بالنفي) أى اتصافاً ذهنياً لا خارجياً كاتصاف الممتنع بالامتناع ومثل هذه تسمى قضية ذهنية كما صرح به المحقق النووي (قوله اذ لا نزاع في كونه اعتبارياً) وأما النزاع في ثبوت هذه النسبة بين الأشياء أى كون الأشياء منصفة بهذا الأمر الاعتباري أم لا فنحننا الأشياء منصفة به وإن كان اعتبارياً وعندهم لا فقولهم بل مرادهم نفي لسبة التقرر الى الأشياء أى نفي اتصاف الأشياء به ثم الظاهر ان هذا المراد قد ظهر من قوله هو أنه لانسبة محققة في نفس الأمر (١٤٩) حتى تقرر فإن أراد به نفي

لسبة التقرر فسلم أنه يظهر به المراد بالقول المذكور لكن لا يصح حمله على نفي جنس مطلق النسبة وإلا لا يظهر به أن مرادهم بالقول المذكور نفي لسبة التقرر الى الأشياء فقولهم الآتي أو نفي جنس مطلق النسبة غير صحيح وإن أراد نفي مطلق النسبة فلا يظهر منه أن مرادهم نفي نسبة التقرر الى الأشياء ولو ترك قوله أما والشق الثاني من التردد الآتي لسمم بما ذكر ثم لا يخفى على من تأمل في عبارة ما نقل أنه ليس الغرض منه بيان مرادهم بل مقصوده أن قولهم بنفي تقرر الأشياء يستلزم قولهم بنفي مطلق النسبة فحاصله يؤل إليه وذلك لأن تحقق النسبة بين الأشياء في نفس الأمر يستلزم تقرر الأشياء في حد ذاتها كما

الوجود الخارجي اذ لو كان بمعنى لا يكون الشق الاول من التردد أعنى قوله ان لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت صحيحاً لأنه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الأشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم أن يكون الأشياء موجودة في الخارج لجواز أن يكون النفي المتصف به جميع الأشياء ثابتاً في نفسه معدوماً في الخارج فلا يلزم وجود الأشياء فيه اذ يجوز أن يكون تلك الأشياء منصفة بالنفي المعدوم كالمتنع المتصف بالامتناع المعدوم (قوله عدم ثبوتها على الأدورية ظاهر) لأنهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الإلزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فإن العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية يدعون الجزم بعدم ثبوتها في نفسه (قوله فيه تأمل) قل عنه وجه التأمل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الأشياء وثبوتها هو أنه لانسبة متحققة في نفس الأمر حتى تقرر فحينئذ يمكن أن يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن إحدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما أورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع التقيض من جملة المخيلات عند انتهى يريد أن ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتبارياً بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الأشياء فالمراد بقوله لانسبة متحققة أما نفي جنس نسبة التقرر الى الأشياء أو نفي جنس مطلق النسبة لأنه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فحينئذ يمكن أن يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها يلزم أن تتحقق نسبة الثبوت في نفس الأمر اذ الواقع لا يخلو عن إحدى النسبتين فيلزم ثبوت الأشياء وان تحققت نسبة النفي فقد تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الأمر فيه اثبات بعض ما نفيم ويرد عليه ان عدم خلوا الواقع عن احدهما تخيل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الأمر شيء منها هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان أراد بقوله الواقع لا يخلو عن إحدى نسبتيه أنه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نسلم ذلك بل اللازم أن تكون ذات احدهما باقية ألا ترى أنه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققاً في نفس الأمر أما الثانية فلكونها كاذبة وأما الاولى فلأنها لو كانت متحققة في نفس الأمر لوجب تحقق طرفيها نعم أنه منصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلاً عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان أراد أن الواقع لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الأشياء اما منصفة بهذا أو بذلك فتختار أنها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الأشياء بها تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيم لجواز أن يكون اعتبارياً مع اتصاف الأشياء بها كما في لزوم

يصرح به قوله لانسبة حتى تقرر فتفهم اللازم يستلزم نفي المزوم فحاصل قولهم بنفي التقرر يؤل الى قولهم بنفي جنس مطلق النسبة فإذا لم توجد نسبة أصلاً فحينئذ يمكن أن يقال ان لم يتحقق الى آخر ما نقل هذا هو المعنى الذي ينبغي ان يعول عليه (قوله قلت الخ) قال المولى خلافاً قد مر مراراً ان العندية يشكرون ثبوت الأشياء في نفس الأمر وأما الثبوت عندهم بحسب الاعتقاد والجواب الإلزامي هو الذي تكون مقدماته مسلمة عند الخصم فكيف يتم على العندية دعوى التقرر والتميز في نفس الأمر فظهر ان قول الشارح إنما يتم على العنادية قول متين لا ينجدهه تأمل الجاهلي ولا ما عند السالكين اهـ

(قوله يعني انه تام على العندية الخ) أقول كلامه في شرح المقاصد ليس على طريق الالتزام فلا بأس بمخالفته للجواب
الازامي على ان كلامه (١٥٠) ظاهري عند الشارح والتحقيق انه لاسبيل الى البحث معهم كما صرح به بعد

الزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يشكر نوعه قلت قد مر أن ليس المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتجيز في نفس الامر فاذا كان النفي أمراً في نفسه كان متميزاً عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعاً للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عدى ولعل ما عدى غيري أحسن من هذا (قوله قال في شرح المقاصد) تأييد لقوله ففيه تأمل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد وأشار الى ان بين كلاميه نوع تدافع (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء وفيه) وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء أو نفيه والترديد ناظر الى قول كل منهما أعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وإنما أورد كلمة أو مع انهم اعترفوا بهما نظر الى أن في اثبات التناقض يكفى احدهما (قوله هذا دليل اللادورية) وفيه إشارة الى دليل العندية أيضاً حيث قال فان الصفراوي يحجج الكفر في فـه مرأ (قوله وحاصله انه لا وثوق بالبيان الخ) أما انه لا وثوق بالبيان أو بالبدية فلتطرق التهمة الى الحس وبدية العقل وأما انه لا وثوق بالبيان أى بالدليل فلتفرعه على البيان ففساده فساد (قوله وغرضهم الخ) دفع لما يتوهم من ان في كلام اللادورية أيضاً تناقضاً فان تمسكهم بما ذكر بدل على ان غرضهم اثبات أمر أو نفيه لا الجزم بثبوت أمر أو انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك أيضاً ووجه الدفع ظاهر (قوله اطلاق اللفظ منهم) بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه الخ بل في الشك أيضاً (قوله قلت قد استعار) كما في قوله تعالى * قد يعلم الله الموقين * (قوله على ان القلة الخ) أي يجوز أن يكون اللفظ قليلاً بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيراً في نفسه ولا منافاة بين القلة الإضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطاً قليلاً بالنسبة الى عدم غلطه كثيراً في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبنى على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع قيد القلة بحسب الزمان ولا شك أن ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الإضافية بحسب المسألة تأمل (قوله ان قلت امل الخ) اثبات للمقدمة المنوعة بقوله غلط الحس الخ فان اللادورية لما تمسكوا بأن الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها فالحس يجوز أن يغلط في جميعها فلا يكون مفيداً للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بأنها لا نسلم انه اذا كان غلطاً في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان اللفظ في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتاً يجوز أن يغلط في جميع المواد لجواز أن يكون لللفظ العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يختص الجزم ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة المنوعة وان قوله فن أن نجزم مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة المنوعة لا أنه رد على الشارح فما قاله الفاضل الجلي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت امل الخ أما أولاً فلانه أورد كلامه بلعل المفيد للتجوز والاحتمال

حديث التناقض في شرح المقاصد أيضاً فكيف يكون قوله بعدم التام على العندية هنا مافياً لكلامه في شرح المقاصد على انه سيصرح بأن اختيار توجيهه في كتاب وآخر في آخر ليس معه تدافع أفاده مصنف (قوله وإنما أورد كلمة أو الخ) قال المولى خالد الاتيان بكلمة أو إشارة الى ان كل واحد من المتعاطفين قول طائفة فقوله حيث اعترفوا بحقيقة الاثبات شيء أي العنادية حيث قالوا ما من قضية بدئية أو نظرية الا ولها معارضة تتأولها وقوله أو نفيه أي العندية حيث أنكروا ثبوت الاشياء الا بقبيحة الاعتقاد وقالوا ليس في نفس الامر شيء بحق اه (قوله تأمل) وجه التأمل ان الكثرة الإضافية تعتبر بالقياس الى القلة فيكون الاحساس الواقع قليلاً بالنسبة الى اللفظ وليس كذلك قالوا لى ان تعتبر الكثرة بالقياس الى الوحدة (قوله لها مدخل الخ) وجه مدخلها

في اثبات المقدمة المنوعة ان عدم الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط يفهم منها لان أن استفهام انكارى دون وعدم الجزم يستلزم جواز وجود السبب العام وهو كاف في اثبات المقدمة المنوعة أفاده مولانا خالد

(قوله ليس بشيء) اما أولا فلما مر من ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة المنوعة وأما ثانياً فلما مضى من أن (قوله فن أن نجزم الخ) مقدمة لها مدخل في اثبات المقدمة المنوعة لانه رد على الشارح رحمه الله (قوله وفيه بحث) فيه بحث لانه ان أراد ان الجزم الذي تقينا الحاجة اليه هو الجزم بالمحسوس فاذا لم يكن المحسوس مجزوما به يصير شاهد الحس متبهما بفلفظه في جزمه بذلك المحسوس فظاهر ان الجزم الذي تقينا الحاجة اليه ليس الجزم بالمحسوس بل الجزم بانتفاء أسباب الفلفظ وان أراد ان ذلك الجزم هو الجزم بانتفاء أسباب الفلفظ وفيه يستلزم ان يصير شاهد الحس متبهما بالفلفظ في المحسوس فالاستلزام غير مسلم كيف وذلك يؤدي الى توقف العلم بالمحسوس على الاحاطة بجميع أسباب (١٥١) الفلفظ والجزم بانتفاءها وذلك

بحال بديهية بل العلم بانتفاء جميع الأسباب ناشئ من الجزم بالمحسوس الناشئ من انتفاءها في نفس الامر (قوله اذ لا معنى لتوهم الدور) أى لا وجه لتوهم كونه تعريفاً للشيء نفسه المستلزم للدور فالقولى الخشي ا كتنفى بنى اللازم عن التصريح بنى للزوم (قوله لان الذ كر بالمعنى اللغوى) أى المضموم وفيه ان هذا لا يمنع الا الحصول دون التوهم وانما الايراد به (قوله فلا معنى لقول الشارح) فيه ان للفاضل الخشي ان يقول ما ذكرته ناظر الى ما ل كلام الشارح وهو قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ لا الى ما قبل ذلك المال (قوله وفي

دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة المنوعة . واما ثانياً فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق أسباب الفلفظ حتى يتوجه عليه قوله فن أن نجزم بانتفاء مطلق أسباب الفلفظ ليس بشيء . (قوله قلت الخ) حاصله منع للمقدمة القائلة بأنه يجوز أن يكون سبب عام للفلفظ العام بآنا لانعلم ذلك فان بديهية العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلادة العسل جزماً عادياً لا يتطرق اليه شائبة وهم الفلفظ وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادى للذكور كما في العلوم العادية فاننا نجزم ان جبل أحد لم يتقلب ذهباً جزماً يقينياً مع امكان الانقلاب اليه في نفسه وقد يقال لاحاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب اتفائه في نفس الامر ومصادقه ان حصول الجزم بالمحسوس من بدهية العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار متبهما بالفلفظ لا يكفي في حصول العلم بعدم غلظه في نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحاً غير غلط (قوله وان صح ذكره الى آخره) يعني وان صح ذكر الذ كر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعروف هنا كذلك وما قاله الفاضل الخشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قبل لو جعل المذ كور من الذ كر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فأجاب بأن الذ كر بالضم أعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فجاز التعريف به ليس بشيء . اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذ كر بالمعنى اللغوى والعلم المعروف بالمعنى العرفى على انه اذا كان المذ كور تاماً والعلم خاصاً يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوى فلا معنى لقول الشارح أى يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي اه (قوله حلال الخ) علة لقوله وانما لم يحصل من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بأنه من الذ كر المضموم حيث قال أى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذ كور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تقادياً عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذ كر المضموم فلا بد ان يقال

شرح المقاصد) عبارة المقاصد وعدل عن الشيء الى المذ كور ليعلم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تقادياً عن الدور اه وقال المولى السنابى في حاشيته على هذا المقام ان وجه التعبير بالتوهم انه لا يلزم من كون المعلوم مذكوراً ارادة المعلوم من لفظ المذ كور فدليل التوهم لا يثبت مدعاه اه بالمعنى (قوله يدل على انه ليس من الذ كر المضموم) مع ان أول كلامه كان مشعراً بأنه منه فبين كلاميه في شرح المقاصد تدافع فلا بد من التأويل بأن يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل الخ لكن يبقى شيء وهو انه كيف يتصور من ذكر قوله وقد يتوهم ان المراد الخ بعد التفسير بما يشعر بأنه من المضموم ان المذ كور بقدر يتوهم الخ متحد مع ما أشعر به التفسير المذ كور بل هو صريح في انه غيره فالصواب ان يمنع أثمار التفسير بكونه من الذ كر المضموم مستنداً بأن الاشارة انما يكون اذا كان قوله ويلتفت اليه عطفاً على

يذكر والظاهر انه ليس كذلك اذ الالتفات ليس بمعنى العلم بل هو بعد العلم بشئ بل هو عطف على ينكشف ويقيد بسبب العطف بقوله بها اذ العطف على مقيد بشئ يرجع اعادة ذلك القيد في المعطوف كما صرح به الشارح في المطول ذكر ليان ان المراد بانكشف ما يذكر أي يعبر عنه بتلك الصفة ان يلتفت اليه بها لا تحصيله بها بعد أن لم يكن حاصلًا فعلي هذا اندفع ما سيأتي عن الفاضل الجلي (١٥٢) من التدافع بين ما هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد ولا حاجة الى ما سبذ كره

ان نسبة التوهم ليس لاجل أنه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه وأما مقاله الفاضل الجلي من ان ين ما ذكره الشارح هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهراً حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشئ لان اختيار توجيهه في كتاب وآخر في كتاب آخر ليس من التدافع في شئ (قوله لكن عددها علماء يخالف العرف واللغة) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماء كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مقيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المتقن عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي وأما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقبل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيحى ان الحواس انما هي آلات للادراك فلا يرد المخالفة (قوله أي قبض التميز) فيكون التقدير صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلقه قبض التميز والمعنى انه أمر حقيقي قائم بمحلله أعني النفس يوجب له ان يميز الشيء عما عداه تميزاً لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق قبض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذي أوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز ظاهراً هي النفس والصفة آلة لتمييز ولذا قيل توجب تميزاً ولم يقل يميز تميزاً ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل قبض التميز فتقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرها وقوله توجب تميزاً خرج من الحد الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التميز وهي ماعدا الصفات الإدراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزاً عن العاجز لان يكون محلها متميزاً للشيء بخلاف الصفات الإدراكية فانها توجب لمحلها التميز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وقوله لا يحتمل التقيض أي لا يحتمل قبض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم توجب لمحلها تميزاً يحتمل التقيض في الحال والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تميزاً يحتمل التقيض في الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطعم عليه فيما بعد وأما في التقليد فلمعتمد استناده الى موجب من حسن أو بدنية أو عادة أو برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لم الواجب وغيره يجب ان يترك الإيجاب المفهوم من قوله توجب علماً سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب أو بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالإيجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع المميزات الى الله تعالى ابتداء قلن ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء

المولى الحشوي (قوله أعني النفس) ان كان التعريف لمطلق العلم الشامل لعلم الواجب وغيره فذكر النفس على سبيل التمثيل وان كان لعلم الخلق فقط فمحلله منحصر في النفس وسبب المولى الحشوي الى جواز الامرين (قوله لان التميز الذي أوجبه الخ) يعني ان كون تلك الصفة موجبة لكون المحل متميزاً يوجب ان يكون التميز لذلك المحل لا للصفة واذا كان كذلك فلا بد من اعتباره (قوله توجب لمحلها التميز فقط) انما قال هذا ولم يقل خرج الصفات التي لا توجب التميز اشارة الى ان المخرج لتلك الصفات ليس بمجرد قوله توجب بل الإيجاب المتعلق بالتمييز لان تلك الصفات أيضاً موجبة لشيء الا ان ذلك الشيء ليس التميز بل التميز وبذلك يتوصل الى قاعدة

جليلة وهي ان كل ما كان صفة لشيء فهي موجبة لتمييز ذلك الشيء عن غيره فتميز الموصوف عن غيره قدر توجب مشترك بين جميع الصفات وينفرد كل منها بخصوصية في العلم إيجاب تميزاً لعالم الشيء عن غيره وفي القدرة إيجاب تأثير القادر في غيره وفي الإرادة إيجاب صدور المقدور على وقفها وفي الحياة إيجاب الادراك والحركة الإرادية وهكذا وعلى هذا يكون الحصر المستفاد من قوله قط اضافياً أي بالنسبة الى إيجابها تميز المحل عن شيء واليه أشار المولى الحشوي بقوله لا التميز لشيء

(قوله مع اعتقاد أنه لا يكون الا كذا) أي حال كون الاعتقاد مصاحباً بعدم كون ذلك الشيء في نفس الامر الا كذا ثم وجه موافقة القول المذكور كون المراد من التقيض نقيض التميز انه سيأتي (١٥٣) ان التميز في تصديق النفي

والاثبات وبأني من المولى المحشى ان المراد بهما المعنى القوي أعني اثبات شيء لشيء وفيه عنه وسيأتي أيضاً ان المراد من متعلق التميز فيه الطرفان اذا عرفت هذا فقول لا شبهة في أن قولهم مع أنه لا يكون الا كذا نفي لاحتفال التقيض حتى يكون ذلك الاعتقاد عاماً لا ظاهراً وغيره ولا شبهة في أن الذي فاه ذلك القول هو نفي كون الشيء كذا فنفي كون الشيء كذا نفي اثبات كون الشيء كذا والتميز في التصديق كان عبارة عنهما فيكون هذا القول مع ما قلنا من ان المراد من التقيض نقيض التميز متوافقين ونفس عليه قوله ومع احتمال انه لا يكون كذا أي عند المعتقد في الحال لتمييز عن الجهل المركب والتقليد فيصح حمل قوله ظن عليه فظهر ان الاستشهاد في القول المذكور ثابت فيما بعد مع في الموضوعين أقاده العلامة عبد الرسول رحمه

توجب ان يكون النفس مميّزاً لا تميّزاً لا يحتمل التقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا تقيض له أصلاً فلا وجه لاختراجه بل لا وجه لصحته أصلاً قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي لا تقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وأما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي أو المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله تقيض قائم النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول (قوله كما هو الظاهر) لانه الأسبق الى الفهم لانه مذكور صريحاً ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاده لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالاً مرجوحاً ظن وفيه إشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد تقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدرى أعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب حلها أن يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق تقيضه وحينئذ تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وحينئذ تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملاً لتقيضه أصلاً اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فلا وجه لذكره الا أن يقال المتعلق وان لم يكن محتملاً لتقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فسيكون واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفاً وايضاحاً لا يحتمل متعلقه تقيضه عند المدرك أما في التصور فلا نقاء التقيض وأما في التصديق فلان متعلقه أعني وقوع النسبة مثلاً في نفس الامر له تقيض هو اللا وقوع فيه فإذا لم يكن التصديق أعني ادراك الوقوع أو اللا وقوع جازماً مطابقاً مأخوذاً من حس أو مدية أو عادة أو برهان احتمل متعلقه أعني الوقوع مثلاً لتقيضه وهو اللا وقوع اذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملاً لتقيضه أصلاً لافي الحال ولا في المال فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة أولاً ووقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما تقيض نفسيهما وهذا أعني حمل الاحتمال على حصول أحدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الآخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز أن يتصف به ونقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل أن يراد تقيض الصفة وسيجيء تجزيره ان شاء الله تعالى (قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه الخ) يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التميز أعني يكون لشيء معين وأما لم يكن واجماً الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدرى فلا تقيض له أصلاً لافي التصور ولا في التصديق وان كان مابه التميز أعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله تقيض نفسه الا ان تتكلف بمثل ما مر أو بان المراد

(٢٠ — حواشي المقائد أول) الله (قوله فلا تقيض له أصلاً) لأن التميز من التصورات لكونه مفرداً ولا تقيض لها (قوله فلا معنى لاحتماله تقيض نفسه) اذ الواقع لا يكون الا أحدهما فكيف يحتمل أحدهما الآخر (قوله بمثل ما مر) أي بان يراد باحتمال التميز تقيض نفسه حصول ذلك التقيض بدله فان كان التميز الاثبات فيحتمل في الظن والجهل المركب والتقليد ان يحصل بدله النفي وان بالعكس فبالعكس

(قوله ورود كل منهما) أي من التمييز الذي هو الاثبات مثلاً وتقيضه الذي هو النفي أو بالعكس (قوله على متعلقه) أي متعلق التمييز الذي هو الطرفان على هذا التقدير وحاصله أن يتصف الطرفان بكل من التمييز وتقيضه على سبيل البدل وعلى هذا يراد بالنفي والاثبات معانها اللغوية وعلى تقدير التكلف بمثل ما مر يراد منهما إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فعني الاحتمال على تقدير التكلف المذكور حصول كل بدل الآخر وعلى التقدير الثاني انضاف المتعلق بكل منهما على البدل وإليه أشار بقوله فحينئذ أي حين أن يراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه (قوله أعني الشيء) أي الشيء كذا والحاصل أن الشيء كذا أي الطرفان حين اعتقاده (١٥٤) كذا محتمل أي متصف بعدم كونه كذا احتمالاً مرجوحاً في الظن فالشيء

ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع إلى احتمال المتعلق لها مع مخالفته لما اشتهر من أن اعتقاد الشيء كذا مع العلم بأنه لا يكون إلا كذا علم ومع احتمال أنه لا يكون كذا ظن فانه صريح في أن المتعلق أعني الشيء محتمل (قوله وصف به التمييز مجازاً) وصفاً للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (قوله ثم التمييز إلخ) يعني أنه إذا كان المراد بالتقيض تقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز أي الأمر الذي به تمييز النفس للشيء لا المعنى المصدري أعني كون النفس مميّزاً إذ ليس له تقيض يحتمله المتعلق لافي التصور ولا في التصديق وهو ظاهر وذلك لأن الأمر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلاً إذا تعلق علمنا بماهية الإنسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا تقيض لها أصلاً تميزها عما عداها وإذا تعلق علمنا بأن العالم حادث حصل عندها اثبات أحد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنها قد يكون مطابقاً جازماً مأخوذاً من بديهية أو حس أو دليل فلا يحتمل التقيض أعني النفي وقد لا يكون فيحتمله خلاصة تعريف العلم بأنه أمر قائم بالنفس يوجب لها أمراً به تمييز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء تقيض ذلك الأمر ويرد عليه أمور الأول أنه يلزم أن لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالإنسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة ضرورة والثاني أنه يلزم أن لا يكون التصور والتصديق فسمي العلم لأن التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات والثالث أن القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع أن إرادة الصورة من التمييز خلاف للظاهر والخامس أن النفي والاثبات ليسا بتقيضين لارتقاعهما عند الشك أقول ويمكن الجواب عن الأول بأن المرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بأن العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فاتهم بقولون أنه صفة حقيقية ذات إضافة لمخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل أو الحواس أو الخبر الصادق تستبج انكشاف الأشياء إذا تعلقت بها كما أن القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب الحاشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة في النفس فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الأشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني بأنه أن أراد بقوله أنه يلزم أن لا يكون

المحتمل هو المتعلق الذي هو الطرفان لا التمييز فجعل المحتمل للتقيض التمييز بخالف هذا القول المشهور (قوله والمعروف للعلم بهذا) قيل قد قرر عندهم أن التعريف الذي ذكره الشارح أولاً للشيخ أبي منصور الماتريدي رئيس الماتريدية والمصنف منهم وهذا التعريف الذي ذكره ثانياً للشيخ أبي الحسن الأشعري رئيس الأشعرية والشارح منهم (قوله فهو مذهب الفلاسفة إلخ) قال في شرح المواظف ما حاصله أن الحكماء أثبتوا الوجود الذهني بأننا تصور مالا وجود له في الخارج أصلاً كالممتنع مطلقاً واجتماع التقيضين والضدين والعدم

التصور

القابل للوجود الخارجى المطلق ونحكم على مالا وجوده

في الخارج أصلاً ثبوتية صادقة في نفس الأمر ككونها محكوماً عليها بالإمكان العام وككونها ملزومة ولازمة لبعض الأشياء وككونها الممتنع أخص من المعلوم إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر سواء كانت على تلك المفهومات أنفسها أو ماصدقت هي عليه من الأفراد الغير الموجودة أصلاً. والحكم على تلك الأمور المتصورة بتلك الأحكام الثبوتية يستدعي ثبوت تلك الأمور المتصورة إذ ثبوت شيء لشيء في نفس الأمر فرع ثبوت المثبت له في نفسه وإذا ثبت أنه ليس ثبوت تلك الأمور المتصورة لنا في الخارج أصلاً فثبوتها في الذهن وهو المطلوب

(قوله بشارك الوجود الخارجي) فان كان الموجود الخارجي جوهرأ كان للموجود الذهني أيضا جوهرأ أو عرضا فرض والشبح والمثال ليس الا امرأ متخيلا متوهما كالصورة المتوهم في المرآة فينمادون بريد (قوله واما كون متعلقها الخ) أى النفى والاثبات وحينئذ يكون المراد منهما الإيقاع والانزاع اللذين هما عين التصديق بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وحينئذ لا يكون متعلقها الطرفين بل اما النسبة الخبرية ان لم يثبت النسبة التقيدية أو وقوعها ولا وقوعها ان أثبت وهذا على مذهب الحكماء من ان التصديق بسيط أو المجموع المركب من الطرفين والنسبة أو المجموع (١٥٥) المركب منها ومن وقوع

التصور والتصديق قسمي العلم أن لا يكون العلم منقسم اليهما بالذات فلم اذ لاضرر في ذلك وان أراد أنه يلزم أن لا يكون منقسم اليهما أصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار إيجابه النفى والاثبات تصديق وباعتبار عدم إيجابه شيء منها تصور أشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ وأما التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفى والاثبات فقد عرفت أنه مخترع الفلاسفة وعن الثالث بأن المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالتخييل في المرآة وأن هذا من الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني أمر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبماثلة وعن الرابع بأنه مبنى على المساهلة والاعتماد على فهم السامع لقطع بأن المحتمل للتقيض هو التمييز بمعنى الصورة والبنى والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بأن المراد بالنفى والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة على ماهو مصطلح الفلاسفة تأمل في هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء (قوله ومتعلقه الطرفان) هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر أن المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين أعنى المثبت والمثبت له وأما كون متعلقها النسبة أو الوقوع أو الالاقوع أو المجموع فن مصطلحات أهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايع يتحاشون عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ) جواب سؤال وهو أن العلم على هذا التقدير لا يكون منقسم الى التصور والتصديق وقد سبق محررهما (قوله فان المعاني ما ليست الخ) دليل لقوله بناء على عدم الخ يعني أن شمول التعريف لادراك الحواس مبني على أنه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد ويقال بأنه صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل التقيض فانه لا يشمل لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان واعلم أن التقييد بالمعاني وعدمه مبني على أن ادراك الحواس هل هو قسم من العلم أم لا فن قال أنه قسم منه كالشيخ الأشعري ومتابعة ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل أنه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعاني وأراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحواس الظاهر ثم أن منهم من نفى الحواس الباطنة وقال أن النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من أثبتا فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوها (قوله لكن يرد عليهم الخ) يعني يرد على من

اما جزئي مادي أولا والاول اما أن يكون محسوسا بأحدى الحواس الظاهرة أو غير محسوس بها والمحسوس اما أن يكون ادراكا كه موقوفا على حضور المادة قادرا كه الاحساس أولا قادرا كه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير الجزئي المادي فاما أن لا يكون جزئيا بل كلياً أو يكون جزئياً غير مادي وأيا ما كان قادرا كه العقل انتهى وعلى هذا ينبغي أن يترك المولى المحشى قوله تخيلا ويقتصر على التسمية بالتوهم لكن ذكر الشارح في شرح التلخيص أنهم يقولون لاوهم قوة نخدمه وهي التي لها قوة التركيب والتفصيل بين الصور والمعاني الجزئية وتسمى عند استعمال العقل اياها مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة اه وقال أيضا أنهم يسمون حكم الوهم تخيلا ذكر أبو على في الشفاء ان القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة

في الحيوان حكماً غير عقلى ولكن حكماً تخيلاً اه فليس يمكن أن يقال أن نسبة ذلك الادراك تخيلاً باعتبار استعمال القوة التخيلية في تركيب متعلقه وتسميته بالتوهم باعتبار ان الوهم واسطة في ادراك العقل ذلك المعنى الجزئي ولما كان الاعتبار متباينين كان كل من الاسمين باعتبارهما « أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله (قوله لان كلاماً انما هو الخ) لا يخفى انه لا فرق بين هذا وبين العلم بالجزئي (١٥٦) قبل الرؤية بموارض مشخصة فتسليم ان المدرك في الجزئي قبل الرؤية المعنى

زاد قيد المعاني أنهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علماً بأن تدرك بجميع الموارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداها بدون حضورها موادها عن الحس كما اذا علم زبداً قبل رؤيته بموارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساساً بأن تدرك مكيفة بالواحق والموارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف أن لا تدرك الجزئيات العينية علماً لانه لا يوجب تميزاً بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة (قوله وغاية ما يتكلف الخ) حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصار في الخارج في فرد واحد فهو ادراك الامر كلى انحصار في فرد واحد فلا يكون ادراكاً للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس (قوله والامر في ادراكه الخ) يعني ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساساً لغيوبته عن الحس ولا علماً لانه أدراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلاً الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيوبته عن البصر ادراك له وآلة لملاحظته بحيث يمنع الاشتراك فيها ولا يمكن أن يقال انه تخيل أو توهم لان من أطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة والا لا تنقض تعريف العلم بهما قال الحاشي المدقق المدرك أولاً وبالذات بعد الغيوبة عن الحواس أمر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اختبه الحال أقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذوي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم وأوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركاً اذا أوجب صفة العلم تميزه بأن حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لافي الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركاً وكأنه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فأجاب بما أجاب (قوله أي لتمييزها الذي هو الصورة الخ) يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزاً وهو الصورة لتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتل الماهية المتصورة تقيض تلك الصورة فلا يرد أن التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على مامر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق

الكلي دون الجزئي المحسوس بعد الغيبة تحكم اذ كما ان الصورة للجزئي المحسوس الغائب مرآة للملاحظة الغائب فكذلك الصورة التي للعين الجزئي قبل الرؤية وذلك الغائب الذي قل عنه الحاشي المدقق سوى بينهما حيث قال فان قلت كيف يستقيم التقييد بالمعاني وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا يائضاً مخصوصاً في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا بعد غيبة المادة قلت هذه مفصلة نشأت من أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك أولاً وبالذات في الصورة الاولى مفهوم كلى وفي الصورة الثانية أمر خيالي وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن لمطابقتهما الامر الخارجى الخ اه والحق انه كما ان

الصورة التي للعين الغائبة كانت حين المشاهدة آلة ومرآة لملاحظة العين المشاهدة وبعد الغيبة أيضاً كذلك فكذلك لتقيض الصورة التي للجزئي المحسوس قبل الرؤية لان الانسان يتخيل دائماً من الاوصاف الكلية المنحصرة في فرد شيئاً معيناً متصفاً بتلك الاوصاف فتلك الاوصاف مرآة لملاحظته غاية الفرق بين هذا وبين الجزئي المحسوس بعد الغيبة ان ذا الصورة في الثاني محسوس وفي الاول متخيل وبعد الغيبة هو أيضاً يصير متخيلاً فالصورة في كليهما مرآة وآلة للملاحظة شيء آخر

(قوله فلا يصح بناء الخ) بل يجب بناء ذلك الادخال على انه لا تناقض لتمييزها فيصدق على التصور انه صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقه نقض ذلك التمييز ولما قدر المضاف المذكور عاد الى هذا المعنى بعينه (قوله قال الشارح الخ) المقصود منه ان ادخال التصورات في تعريف العلم ليس مبناه منحصراً في تقدير المضاف الذي هو التمييز بل لو قدر المضاف الذي هو متعلقها تدخل التصورات أيضاً لكن تقدير هذا المضاف مبني على ان المراد من النقيض في تعريف العلم نقض المتعلق لا نقض التمييز والحاصل ان نقض أي شيء أريد من تعريف العلم فتقدير ذلك الشيء (١٥٧) ههنا مضافاً الى التصورات

يوجد البناء لدخول التصورات
(قوله لو أريد) أي من
النقيض المذكور في تعريف
العلم وفي بعض النسخ لولا
أريد نقض التمييز أي اذا
لم يرد بالنقيض المنق عن
التصور نقض تمييزه كما
أشار اليه الحياطي بالتفسير
بقوله أي تمييزها فقال
النسختين واحد والاولى
هي الاوفق لكلام المحشي
السيالكوتي (قوله نفس
الصورة لاما يوجبها) لا
لانه لا يصح ارادته اذ
صحته غير خفية بل فلا
بخالف المشهور من ان
التصور والتصديق نفس
الصورة والنفي والاثبات
لا ما يوجبها (قوله والتمييز
بالمعنى المصدري) فلا
يلزم اجاب الشيء لنفسه لو
أريد به الصورة والنفي
والاثبات (قوله ادعاء
التلازم لا بد له من دليل)

لنقيض التمييز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقض لما
قال الشارح في شرح معنى قوله لا نقض للتصور انه لا نقض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة
وهذا مبني على أن يكون المراد بالنقيض نقض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن هنا الخ) أي
ومن ورود الاعتراض بظاهره لو أريد نقض التمييز قبل المراد بالنقيض نقض الصفة وقوله لا يحتمل
صفة للصفة لا للتمييز وضمر لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقها
نقيض تلك الصفة فالصور حينئذ نفس الصورة لاما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف
والابضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث
لا يحتمل تلك الماهية نقض ذلك التصور اذ لا نقض له على ما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف
الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز وبخالف تعريف العلم عند القائلين بانه من باب
الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد به نقض الصفة (قوله وقد
يجاب) أي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير
المضاف أو ان يكون المراد نقض الصفة بان عدم نقض التمييز فرع عدم نقض التصور فاذا لم يكن
لنفس التصور نقض لا يكون لتمييزه الذي يوجب نقض (قوله لكنه لا يخفى الخ) يعني ادعاء
ان عدم نقض التمييز فرع عدم نقض التصور أمر لا دليل عليه الا ترى ان في التصديق نقضاً
لتمييز ولا نقض له وقد يقال ان عدم نقض المفهوم المتصور وعدم نقض التصور وعدم نقض
التمييز أمور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقض الآخر
أقول ادعاء التلازم أيضاً لا بد له من دليل ودعوى البدهاء غير مسموعة (قوله ان قلت الخ)
اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبارها لا تناقض
لها كذلك يصح باعتبارها غير محتملة لتناقضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلي
تقدير تسليم ان للتصورات نقضاً يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا
وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا تناقض لها (قوله فلو سلم ان للتصور نقضاً) أي لتمييز
التصور لما مر (قوله قلت الخ) وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة
للتناقض انما يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الخاصة لما انه
لا يمكن تعدد حقيقة الشيء وأما في التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة

مخويزم في تعريف العلم النقيض للتمييز والمتعلق وهو المفهوم المتصور أو المصدق به والصفة وهو التصور والتصديق يصلح دليلاً على التلازم
المذكور كما لا يخفى (قوله فلا وجه لبناء شموله الخ) وجهه ان بناء شمول شيء على آخر يقتضي ترتيبه عليه وجوداً وعدماً فبناء شمول
التعريف للتصورات على عدم النقيض يقتضي عدم الشمول على تقدير وجود النقيض وليس كذلك فلا وجه لبناء المذكور (قوله اذ يمكن
ان يكون لشيء واحد الخ) أشار بهذا الى ان المتصور بشيء لا يمكن ان يتصور بنقيض ذلك الشيء لان ما يتصور به الشيء يكون لازماً له
البناء ولا شبهة في انه لا تناقض بين لوازم شيء واحد بل الاحتمال انما هو لتصوره بما يصدق عليه نقض ذلك الشيء مثلاً لالسان

المتصور بالضحك لا يحتمل أن يتصور باللا ضاحك بل يحتمل أن يتصور بالكتاب الذي يصدق عليه اللا ضاحك وهذا هو مراد المحشي الخيالي بقوله فالإنسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر أي يحتمل أن يتصور بالآخر ولو على سبيل التوهم فإن التصور بما يصدق عليه الآخر لا شبهة فيه فتوهم تصوره بنفس الآخر فملي هذا يكون احتمال النقيض في التصورات مبنياً على التوهم لا على التحقيق وهو كاف في عدم شمول التعريف لها فشموله لا ليس إلا مبنياً على عدم وجود التناقض لها أفاده المولى عبد الرسول (قوله لأن القاعدة الخ) هذا دليل لعدم كون القول المذكور قاعدة حقيقة وأما وجه التسامح فهو أن التعريف يستلزم قضيتين كلتاهما من عكسه والآخرى من طرده ولا شبهة في أن كلا منهما من القواعد فأطلق القاعدة على الملزوم تسامحاً (١٥٨) ويحتمل أن يكون الوجه مشابهة التعريف للقاعدة في اشتمال كل منهما على

فكما يمكن أحضاره بأحدهما يمكن أحضاره بالآخر بخلاف بناءه على أنها لا تناقض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه (قوله على أن الخ) علاوة على تقدير تسليم أن كل متصور بالكنه أو بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله أن بناء دخول التصورات على أنه لا تناقض لها أعادها بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي أن يكون لذلك الدخول مبني آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز أن يكون مبنياً بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال والفاضل الجلي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن المرام وهو يزعم أنه نهاية تحقيق المقام (قوله لأنه يبطل كثيراً من قواعد المنطق الخ) عد قولهم عكس النقيض جمل قبض الخ من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لأن القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك وأما قولهم قبض المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مزية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من القواعد (قوله والتحقيق الخ) هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد الشافعي سره وحاصله أن لمر النقيض بالامرئين المتماثلين بالذات أي الامرئين الذين يتماثلان ويتدانان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الأمر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالإيجاب والسلب فانه إذا تحقق الإيجاب بين الشئين اتفقت السلب وبالعكس لا يكون للتصور أي الصورة قبض إذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الأخرى فإن صورتي الإنسان واللاإنسان كلناهما حاصلتان لاتدافع بينهما إلا إذا اعتبر نسبتهما إلى شيء فانه حينئذ يحصل قضيتان متافيتان صدقا فقط أن لم يجعل السلب راجعاً إلى نسبة الإنسان إلى شيء بل اعتبر جزءاً منه وإن جعل راجعاً إليها كانتا متافيتين صدقا وكذا الحال في التصورات القيديّة والانتائية لاتدافع بينهما إلا بالاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها أو بالاعتبارين المذكورين في المفردين فإن قلت أن مفهوم نسبة الإنسان إلى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور بينهما تناف صدقا وكذا فيكون كل منهما قبضاً للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض

الحل وإن كان في التعريف صورياً فقط (قوله لذاته) الضمير فيه راجع إلى أحدهما من قوله محقق أحدهما لأنه متقدم رتبة لكونه مضاعفاً إلى الفاعل قدم دفماً لتوهم أن يتعلق بالتحقق فيفسد المعنى الموافق لتعريف التناقض المشهور في المنطق أن يذكر الواو في قوله انتفاء الآخر وحينئذ يكون ضمير لذاته راجعاً إلى التدافع المفهوم من يتدانان وأظن أن ترك الواو سهو من الناسخ أفاده المولى عبد الرسول وقوله أن يذكر الواو فعليه يكون فاعل يقتضي الضمير المستتر

فيه العائد إلى التماثل والتحقيق والانتفاء مفعوله ولا يكون فاعله التحقيق ومفعوله الانتفاء كما على تقدير عدم الواو (قوله للتصور أي الصورة) فسر به ليطابق ما قدر في تعريف العلم من أن النقيض بالتمييز وليس مقصوده الاحتراز عن الصفة الموجبة له لأنها أيضاً كذلك لكن لو فسر به بالتصور لكان أولى ليلام السابق من قوله كالإيجاب والسلب واللاحق على ما سيظهر (قوله متافيتان صدقا) أي صدقا فقط وقوله أن لم يجعل متعلق بصدق فقط وقوله السلب أي السلب الذي في اللاإنسان وقوله إلى نسبة الإنسان إلى شيء الظاهر إلى ثبوت الإنسان لشيء لكن المراد ظاهر والمستتر في اعتبر عائد إلى الإنسان (قوله أو بالاعتبارين المذكورين في المفردين) وهما عدم جعل السلب راجعاً إلى سلب نسبة المفرد وجعله راجعاً إليها لكن أنت تعلم أن الاعتبار الثاني عين ارتفاع النسبة فكيف يصح مقابله بقوله بملاحظة وقوع النسبة وارتفاعها (قوله بالمعنى المتعارف) وهو التناقض في الصدق والكذب وقوله فقد تحقق النقيض أي بالمعنى المتعارف وقوله أيضاً أي كما

تحقق التقيض بالمعنى المتعارف للتصديقات أو كما تحقق للتصورات التقيض بمعنى المتاني (قوله إلا أنه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحل عليه) بالنون والياء التحتية في لفظ ثانيا وغيره المولى عبد الرسول الى لفظ ثانيا بالموحدة ثم المثناة وكتب أي اعتبر في زيد منسوب اليه الانسان انه ثبت نسبة الانسان اليه قبل اذ هو حكاية نسبة الانسان اليه بقولنا زيد انسان فلو حطت تلك النسبة التي هي رابطة في زيد انسان قصداً وحل الدال على تلك النسبة وهو منسوب على زيد هذا وفي النسخ التي في نظرنا بدل لفظ ثانيا بالياء والتاء كما قلنا ثانيا بالنون والياء المنقوطة بنقطتين من تحت ولكونه غير جزيل المعنى غيرته الى ما قلته والمعنى على ما في النسخ وان كان غير جزيل انه اعتبر نسبة الانسان اليه مرة ثانية لكن قصداً غير المرة الاولى المتبر رابطة في زيد انسان ثم حل المنسوب الدال على النسبة المتبره ثانيا قصداً على زيد اهـ (١٥٩) (قوله فلم من هذا الخ)

وبدل على هذا تدقيق المتأخرين وتقسيمهم القضية الموجبة الى ثلاثة أقسام محصلة ومعدولة وسالبة المحمول أو الموضوع أفاده السكتوي (قوله بالاعتبارين) الاول بالاعتبار الاول المشار اليه بقوله بأن يضم اليه معنى كلمة التقي الخ والثاني بالاعتبار الثاني المشار اليه بقوله واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فقيض ذلك المفهوم الخ (قوله الا القسم الاول) وهو الرفع في نفسه لكن ينبغي ان يعلم ان التقيض المتحقق في التصورات بالمعنى المتعارف أعني المتنافين صدقا وكذبا هو القسم

فقد تحقق التقيض لتصورات أيضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث أنه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث أنه مفهوم من المفاهيم وحل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو راجع أيضا الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا أنه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحل عليه وقس عليه السلب وان فسر التقيض بالامرين المتنافين أي الامرين اللذين يكون كل منهما ينافي الآخر لذاته سواء كان ممانع في التحقق أو الانتفاء كما في القضايا أو مجرد تباعد في المفهوم بأنه اذا قيس أحدهما بالآخر كان ذلك أشد بعدا مما سواء كان للتصور تقيض كالانسان واللا انسان وذلك ظاهر (قوله ومن هنا قيل الخ) أي من تغير التقيضين بالمتنافين قيل تقيض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له تقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة التقي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى وضع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه أي سلب صدقه ورفعته عما اعتبر صدقه عليه والاول تقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه فلم من هذا ان التقيض في التصورات متحقق بقسميه أعني رفعه في نفسه ورفعته عن شيء بالاعتبارين وأما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها أو حملها على شيء وان معنى قوله تقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء أنه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان تقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان تقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحقق المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول أنه لا يصدق على تقيض السلب الثاني ان قوله أو رفعه عن شيء يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلاً تقيض الضاحك مع أنه ليس كذلك بل هو تقيض لإثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب أما عن الاول فإنه يجوز أن يكون إطلاق

الثاني أعني الرفع عن شيء لا القسم الاول أعني الرفع في نفسه كما ان التقيض لتتحقق في التصديقات مطلقا هو القسم الاول (قوله لا يصدق على تقيض السلب) كقولنا بعض الحيوان انسان الذي هو تقيض لقولنا لا شيء من الحيوان بالسان مع أنه ليس رفعا بل إعجاب وأما رفعه ليس لا شيء من الحيوان بالسان (قوله ويمكن الجواب الخ) يمكن أن يكون الجواب جوابا باختيار الشق الثاني لكن لا مطلقا بل بانضمام أمر اليه وهو كون الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقا لنفس الامر وحاصله أن المراد مطابقة الصورة للشيء الذي كانت الصورة صورة له مع كون ذلك الشيء مطابقا لنفس الامر فلا يلزم ان لا ينصف الصورة التصديقية بعدم المطابقة اذ لا يلزم من مطابقتها للشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقة ذلك الشيء لنفس الامر فيمكن ان لا يطابق الصورة التصديقية لذلك الشيء المطابق لنفس الامر بالامكان لا مكان ان لا يكون ذلك الشيء مطابقا لنفس الامر بخلاف الصورة التصورية ويمكن ان يكون جوابا باختيار شق ثالث وهو المطابقة لنفس الامر أي المراد ان الصورة

النقيض على الإيجاب باعتبار أنه لازم مساو لنقيض السلب أعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من أن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع أن نقيضه رفع الإيجاب السكلي وما ضرحوا في بحث القضايا الموجبة من أن النقيض عندما أعم من أن يكون فعلا ذلك الشيء أو لازما مساويا له وإذا كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء فالأوجه أن يقال رفع كل شيء نقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الأصول وأما عن الثاني فلما عرفت من أن المراد أنه إذا اعتبر الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وإذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء إلا أن كلا من قسمي النقيض متحقق بالنظر إلى اعتباره في نفسه (قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز) أي قول المنطقيين من إثبات التفاضل للتصورات محمول على المجاز باعتبار أنه لو اعتبرت النسبة بينهما حصل التناقض بينهما إما في الصدق والكذب أو في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق أحدهما كذب الأخرى (قوله وأيضا يلزم الخ) عطف على قوله يبطل كثيرا الخ ووجه آخر لبيان ضعف قولهم أنه لا تناقض للتصورات وحاصله أنه إذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لأن المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا (قوله وأوجب الخ) هذا ما أقاده سيد المحققين في موضع من كتبه وحاصله أن الصور الإنسانية المرسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصوري للإنسان وإليه للاعتناء ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة لمطابقها لمعلومها وإنما الخطأ في الحكم المقارن لهذا التصور وهو أن هذه الصورة صورة لذلك المثل الذي هو الحجر وهنا سؤال مشهور وهو أن مدار المطابقة إما الشيء الذي ينشأ منه هذه الصورة أو الشيء الذي كانت تلك الصورة صورة له فإن كان المدار الأول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصويرية من غير ملاحظة الحكم والافتات إليه إذ لا شك أن الصورة المنزعة من الإنسان مثلا قد تكون مطابقة له وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم وإن كان المدار الثاني يلزم أن لا ينصف التصديق بعدم المطابقة أيضا إذ كل صورة تصديقية لا تكون الامطابقة لها هي صورة له فإن الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لها هي صورة له أعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بأن الصورة التصويرية والتصديقية وإن كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصويرية واقع في نفس الأمر ضرورة أنه لا مانع بين المعلومات التصويرية إلا ترى أن كل تصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل إنما المتع المفروض وجودها وأوصافها فيكون كل صورة تصويرية مطابقة للواقع فلا ينصف بعدم المطابقة أصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فإنه قد يكون واقعا في نفس الأمر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الماهية بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون إلا ترى أننا إذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بأن هذه الصورة لذلك المثل كان كل من الصورة التصويرية والتصديقية مطابقا في نفس الأمر ضرورة أن كلا المعلومين واقع فيه وإذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الإنسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة

العلمية مطابقة لنفس الأمر لا للشيء الذي ينشأ منه الصورة ولا للشيء الذي كانت الصورة صورة له وحاصله أنه لا يلزم من مطابقة الصورة العلمية لمعلومها أعني الشيء الذي كانت الصورة صورة له مطابقتها لنفس الأمر مع أنها المراد من المطابقة وذلك كما في الصورة التصديقية لا يمكن أن لا يكون معلوما في نفس الأمر فلا تكون في تلك الصورة مطابقة لنفس الأمر لعدم ما يطابقها فيه بخلاف الصورة التصويرية لوجود معلومها في نفس الأمر البتة

(قوله فان الحكم الخ) علة المقارنة وتوضيحه ان هذا الحكم الكلي بسبب غلبة افراده وتكررها وكثرة صدقها فتنه النفس ورسخ فيها حتى لزما عاديا عند كل تصور ان تحكم بجزئي منه اجمالا وبالتيب مثلا اذا رأي حجرأ وحصل منه صورة إنسان في ذهنه يقول هذه الصورة ناشئة عن ذلك الشبح وكل صورة ناشئة عنه صورة له فالصورة الانسانية صورة الحجر ووجه الخطأ فيه بطلان الكبرى اذ كون للصورة الناشئة عن الشيء صورة له أغلبي لا كلي فهو كالاتقراء الناقص لا يفيد في الاتاج (قوله في الصورتين) اي سواء طابق الحكم الواقع أم لا (قوله وبما ذكرنا) أي من مقارنة الحكم الذي فيه الخطأ للتصور بسبب اندراجيه تحت حكم كلي ناش عن ملكة النفس (قوله والا لزم التسلسل) وجهه ان التصور حينئذ يقارن التصديق وهو يقارن التصورا جماعا فكل تصور يقارن تصديقات غير متناهية وحاصل (١٦١) قوله لأنه إنما يلزم التسلسل لو كان

الخ مع ايضاحه ان فعلية الحكم لا تستلزم التسلسل اذ الحكم هنا منظور اليه اجمالا وبالتيب والحكم الموقوف على تصور الاطراف والنسبة هو الحكم المنظور اليه تفصيلا وبالذات والملاحظ مفصلا وبالذات فيما نحن فيه انما هو التصور فقط وعلم بما ذكرنا ان الحكم تابع لملكة النفس لا لازم للتصور ولذا لم يدع القائل لزوم الدور أيضا بل اقتصر على لزوم التسلسل هذا ثم انه يجوز ان يقال للحكم المذكور انه خطأ بفرض عدم كونه بالفعل لأن وصف كل موصوف موجود في ظرف انصافه ان ذهننا فذهنا أو خارجا خارجا أو قوة

التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومته فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل أن الصورة التصديقية تنصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق (قوله وانما الخطأ في الحكم) أي انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بأن الصورة الناشئة من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معني تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بأن هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لاحكم فيه بالفعل بل لا يمكن الحكم والا لزم انتسلل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا متفقا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك (قوله ويرد عليه أنه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة للملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة للملاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فانه لم بالوجه في المثال المذكور أعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا والمقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة للملاحظة اجيب بأنه ان أراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة للملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان أراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة

(٢١ — حواشي المقائد أول) أو فعلا بفعلا فتنه له أفاده المولى خالد (قوله انه متصور من حيث الحجرية) أي كان مرآة

لملاحظته وصف الحجرية وليس المراد ان المتصور الشبح من حيث كونه حجرا بوصف الانسانية اذ هذا عين ملاحظة الشيء بالوجه وليس باطلا فضلا عن ضرورة بطلانه (قوله من حيث الانسانية) لامن حيث الحجرية وحاصله أن وصف الانسانية مرآة للملاحظة الانسان الذي هو حجر في الاعتقاد وليس المراد ان المتصور هو الشبح الحجر من حيث الانسانية حتى يقال اما بصدد الفرق بين العلم بالشيء من الوجه والعلم بالوجه وعلى تقدير هذه الارادة يعود الاول الى الثاني أى لا يكون بينهما فرق بل المراد ان المتصور المعلوم هو اللسان الذي هو حجر في اعتقادنا بالوجه المذكور أعني الانسانية فقوله من حيث الانسانية يبان للمتصور لا مرآة للملاحظة والا لزم اما استدراكه او استدراك قوله بذلك الوجه وعلى هذا يكون الشق

أدعى مطابق لتصوره وأما الخطأ في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من أفراد الانسان نقل عنه * توضيحه باننا اذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في أذهانتنا صورة الانسان فاعتقدنا أنه انسان فرعاً نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنواناً بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكموم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بالاشبه بصورة الانسان آلة لملاحظة الحكموم عليه أعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد قرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من حيث أنه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يسقط والاشياء كلى وأمثال ذلك انتهى كلامه وحاصله أنه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا أنه انسان نحكموم عليه بأنه قابل للعلم مثلاً والحكموم عليه لا بد أن يكون متصوراً لان الحكموم على الشيء فرع تصوره وليس معلوماً الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث أنه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان هنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث أنه حجر لانه حينئذ يكون المعلوم هو الحجر وان دفع الجواب المذكور فانه مبنى على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب اننا اذا سلمنا أنه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا أنه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الانسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنواناً ونحكموم عليه لكن المعتبر في انصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والشبح المذكور وان كان حجراً بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز أن تكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكموم عليه ان الامر الذي اعتقد أنه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل للعلم والفهم فيكون التصور مطابقاً لتصوره الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون الحكموم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو نأشيء من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين أحدهما سلمنا ان الحكموم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى أنه ليس معلوماً ثانياً الا بوصف الانسانية في حين المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى أنه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجي في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق

الثاني من التردد الذي ذكره هذا الجيب بينه الجواب الذي سيذكره المولى المحشي بقوله وتحقق الجواب الخ أقاده عبد الرسول (قوله في قولهم الماهية الخ) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة وحصلنا مفهومها وجعلناه آلة لملاحظتها فحصل منها صورة فاعتقدنا انها كذلك ثم حكمنا عليها بأنها موجودة فان العلم بالماهية بوصف المجردة عنها علم غير مطابق اذا الماهية لا تخلو عن أحدهما وشبه هذا يقال في قوله واللامعلوم لا يسقط وفي قوله والاشياء كلى (قوله وهو علم غير مطابق) أي فلا يصح الجواب بان التصور مطابق وأما الخطأ في الحكم كما نقل الخيالي عنهم بقوله وأجيب عن هذا النظر (قوله نوع مكابرة) لان ظهور حصر معلومته في وصف الانسانية قد يقع مبتغاً لو أنكر لكان انكاراً للبدني وزاد لفظ نوع لان ذلك الاحتمال الذي أبداه ذلك الجيب قائم وإن كان بعيداً

(قوله مع عدم تمامه في نفسه) وذلك لان ما يأتي في بحث الرؤية هو أن علة صحة الرؤية وإمكانها أمر مشترك بين الأمور الثلاثة وهو الوجود لأن المرئي نفسه هو الهوية المشتركة بينها ولا يلزم من كون علة إمكان الرؤية مشتركة بينها كون المرئي نفسه هو الأمر المشترك بينها على ما لا يخفى (قوله غير مفيد) لانه لا يلزم من عدم مباينة الوجه الاخص للوجه الاعم مطابقة وصف الانسانية للهوية المشتركة والا لزم مطابقة وصف الانسانية لكل ما يندرج في الهوية المشتركة أعني الراجب مثلاً ولا شبهة في بطلانه ولو قبل ان المراد مطابقة الوجه الاخص للوجه الاعم من حيث عموميه فهو أيضاً (١٦٣) باطل لان الاخص مطابق للاعم

والاعم مطابق لكل واحد من جزئياته والمطابق للمطابق لشيء مطابق لذلك الشيء فيلزم مطابقة الاخص للاخص الآخر وهو باطل بدهة هذا وقد يمكن الجواب بأن مرادهم بالمطابقة التي اعتبروها في العلم مطابقة الصورة العلمية للشيء الذي تكون تلك الصورة صورة له في نفس الامر لا مطابقتها لمعولها فان كان ذلك الشيء هو المعلوم تكون الصورة مطابقة لمعولها أيضاً والا فلا ولا تلزم مطابقتها لمعولها مثلاً في الفرغ المذكور صورة الانسانية مطابقة للشيء الذي تلك الصورة صورته في نفس الامر أعني الانسان وان لم تكن مطابقة للمعول بتلك الصورة أعني الحجر فينشد نقول الخطأ في الحكم

لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة (قوله أي ذاته كاف الخ) فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى أن ليس المراد بأن علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانتكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لان لا يحتاج الى شيء أصلاً وبهذا اندفع المناقشة التي أوردتها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسب وبها العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم إنما هو لكونه متعلقاً له لا انه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق (قوله اختيار للشق الاخير) وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة (قوله أي فيما لا يخفى اليه) انما قال ذلك لان لهم أيضاً تدقيقات لكن ذلك فيما يقتصر اليه وهو المسائل الشرعية التي تبني عليها السعادة الدنيوية والاخرية (قوله يعني ان الخ) رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سبباً للعلم (قوله قلنا مبنية على ان النفس الخ) اتفق المحققون على ان المدرك للكميات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختافوا في ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها أو في آلتها فذهب جماعة الى أن النفس ترسم فيها صور الكميات ولا ترسم فيها صور الجزئيات المادية وإنما ارتسامها في آلتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية يتنافى بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى أن جميع الصور الكميات والجزئية إنما ترسم في النفس الناطقة لآلتها المدركة للأشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لآلتها وذلك لا يتنافى في ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرف لذلك الارتسام مثلاً ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورة. واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فن ذهب الى الاول أثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بمدغيباتها وغير المحسوسة المنزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نقاه (قوله وعلى ان الواحد الخ) اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك ممانى الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي أن يكون

المذكور المقارن لذلك التصور أعني أن هذه الصورة لهذا المرئي وأما الخطأ بسبب عدم مطابقة الصورة لمعولها الذي هو الحجر فلا يضر فيها نحن بصده اذ المعبر في مطابقة العلم بمطابقته للشيء الذي كانت الصورة العلمية صورة له في الواقع وهو متحقق دائماً لا مطابقتها للمعول أول شيء آخر فتأمل (قوله فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلتها) فيه مسامحة اذ ادراكها ليس نفس ارتسامها في الآلات والمراد ان ادراك النفس ايها بسبب ارتسامها في آلتها ولا يحتاج في ادراكها الى ارتسامها في نفسها فتلك الآلات خوادم لها وللنفس تعلق خاص بها فاذا ارتسمت في الآلات تدركها النفس بسبب ذلك التعلق الخاص (قوله من اجتماع الخ) بيان الآثار المختلفة

(قوله لكل منها مصدر) قال المحقق عبدالرسول أي موضع يرجع اليه بوقوعه فيه الصدر بفتحين بمعنى الرجوع أي يكون لكل منها مصدر غير مصدر الآخر وهذا ما اقتضاه ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقوله غير النفس هو مقتضى ثبوت ان الجزئيات المادية لا ترسم في النفس اه (قوله وهو) أي مصدر تلك الآ ناء بمعنى مصادرها التي هي غير النفس (قوله الحس المشترك الخ) لشر على ترتيب (١٦٤) الف (قوله واختاره الشارح في شرح المقاصد) قال فيه قد قرر في علم التشريع انه

لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والانتصرة وأما على تقدير بطلانها فيجوز أن تكون النفس الناطقة مبدأ تلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها (قوله فيه إشارة) أي في قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشيران بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققاً في صورة التقاطع أيضاً اذ المناسب حينئذ أن يقول يتقاطعان فينبغي ان يبين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى * اعلم انه يبين في علم التشريع انه قد ثبت من جاني مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان تتقاربان حتى اتصلا وصار تجويفهما واحداً ثم تباعدتا الى أن اتصلا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى أودع فيه القوة الباصرة وتسمى بجمع النورين واختلفا في أن اتصلا بطريق التقاطع بدون الاتصال بان يتصل العصب اليسرى بالعين اليمنى واليمين باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر أو بطريق التلاقي والاتصال كهيئة الدالين اللذين عذب كل منهما متصل بمحذب الآخر فيتصل اليمين باليمين واليسر باليسر والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد (قوله لا يقال الحركة الخ) حاصلة ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتها الى المكان والمتكلمون أنكروا الاعراض النسبية وقالوا انها أمور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج أصلاً فكيف تدرك بالحس اذا ادراك الحسي فرع الوجود الخارجي * قال الفاضل الحنفي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض (قوله لا نأقول الخ) يعني أنت المتكلمين وان أنكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على ان وجود الابن منها وسموه بالسكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا أنواعه الاربعة اذ حاصلا عائد الى السكون والمميزات أمور اعتبارية لاحقية متنوعة نحو كونه منسجوقا بكون آخر أو غير منسجوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما أو عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف (قوله لزوم النسبة الخ) يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآتين لها لا ينافي أن تكون الحركة المنصفة بها محسوساً لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن أنكروا كونها فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فاننا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على أحد المذهبين (قوله وما يقال الخ) قائله مولانا صلاح الدين

ثبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهتين بحلقى الثدي وهو أصغر مجوف يتيان الثابت منهما يساراً ويتيان الثابت منهما يمنة ثم يتلاقيان على تقاطع صليبي ثم يبعد الثابت يساراً الى الحدة اليمنى والثابت يمنة الى الحدة اليسرى اه فاندفع ما أورده الناظرون على السالكوتي من انه لم ينظر الى شرح المقاصد فقال ما قال بل اختار الشارح فيه ما اختاره هنا لانهم لم يجدوا نسخاً صحيحة بل وجدوا النسخ هكذا ثم يبعد الثابت يمنة الى الحدة اليمنى والثابت يساراً الى الحدة اليسرى والحق النسخة الاولى بقرينة السياق فتأمل (قوله اذ حاصلا) علة لكونها موجودة محقة

الرومي

(قوله والمميزات الخ) دفع لمنع عودها الى السكون (قوله لاحقية متنوعة)

المراد منه انه ليست المميزات فصولاً حقيقية لتكون الانواع أيضاً حقيقة فلا تعود الى السكون بل السكون نوع واحد له أربع اعتبارات فحصل بكل اعتبار قسم هو عينه بالذات ولذا دفع في المقاصد وغيره ان كونها أنواعاً مجاز وان كونها واحداً بكون اجتماعاً وفتراقاً وحركة وسكوناً كما في التهذيب أفاده مولانا خالد قدس سره (قوله على أحد هذين المذهبين) فنقول الحنفي الخيالي بالاتفاق ان أراد به انها اذا كانت موجودة في الخارج بالاتفاق كانت محسوسة بالاتفاق فغير صحيح الا ان يراد اتفاق طائفة من

القائلين بوجودها في الخارج وان أراد أنها اذا كانت موجودة بالاتفاق كانت محسوسة عند طائفة من المتفقين فمقال لكن يظهر من هذا ان الوجود في الخارج لا يلزم المحسوسية وهو ظاهر في حد ذاته أيضاً فتوجيه كون الحركة محسوسة بوجودها في الخارج لا يكون موجهاً فتدبر (قوله وصوله الى الملمس) أي الى موضع الملمس (١٦٥) من البدن (قوله فعلى هذا قوله

لا يدرك الحركة) يعني ظهر من التقرير المذكور ان الملمس ليس مدركاً بل هو سبب الإدراك الذي هو للعقل فضمير لا يدرك لا يصح ان يكون راجعاً الى الملمس بمعنى كونه مدركاً فتعين حينئذ أحد الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها المولى المحشي (قوله على حذف المضاف) أي الى ضمير لا يدرك المتصوب المتصل اذ هو عائداً الى الجسم ولا يجوز فلي ادراك الحس له فانه خلاف البدئية مع ان الفرض فلي ادراكه للحركة التي هي السكون المخصوص لا للجسم والاولى رجوع الضمير الى السكون فلا حاجة الى حذف المضاف (قوله اذ يصدق عليه الخ) اعلم ان صدر الشريعة في تعديل العلوم على ان المركب التقيدي خارجا والصدق والكذب من خواص النسبة والشريف وكذا الجمهور ذهبوا الى ان الصدق والكذب من خواص الخبر ولا خارج

الرومي أي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من أن معنى كون الحركة مبصرة أنه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين إدراك الحركة لا أن نفسها مشاهدة فليس بشيء لأن ادراك الشيء كالحركة مثلاً بواسطة لمخاس آخر كالجسم لا يسمى احساساً ولا يسمى ذلك الشيء المدرك محسوساً والا لزم أن بعد العمى من المبصرات لأنه يحصل بعد مشاهدة الاعمي أو ادراك عماء مع أنه فلي صرف فضلاً عن أن يكون محسوساً والضمير في قوله وهو الحركة إما راجع الى مجموع الكونين أو الى السكون المذكور في ضمن الكونين وأما قوله والملمس لا يدرك الجسم الخ فنسبة ما يقال ودفع الاعتراض ورد عليه وهو أن يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة ملموسة أيضاً لأنه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئاً متحركاً فمضاعبته أدرك حركته ولذا ذهب الجاني الى أن الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر والملمس وحاصل الدفع ان الملمس لا يدرك الجسم في مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى الملمس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي السكون في المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى أنه ليس بشيء لأن ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك أمر ظاهر سواء قلنا بادراك الملمس للجسم في مكان أولاً فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول أي لا يحصل ادراك الحركة بسببه أو على صيغة المعلوم والضمير للملمس أي لا يكون سبباً لادراكه أو لا عقل وفي بعض النسخ والحس لا يدركه في مكان الخ فحينئذ يكون بياننا لقوله أدرك العقل منه الحركة يعني أننا قلنا أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي السكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكان على حذف المضاف أي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا بعد محسوساً كما لا بعد ادراكه احساساً (قوله اشارة الى أن تقديم قوله الخ) كما بين في علم المعاني من أن تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو أنه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا يفيرها لا ما ذكر من أنه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (قوله أي مركب تام الخ) يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والنبادر عند الخواص والعوام أعني ما يشككم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة أعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم أن يكون المركب التقيدي خبراً اذ يصدق عليه أنه كلام لتسبته خارج تطابقه تلك النسبة أو لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لتسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر أو عدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلي ظناً ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفي وغيره فلامعنى الانتقاض

له حتى يتصور التطابق وعدمه واحتمال الصدق والكذب في المركب التقيدي من حيث تضمنها مركباً خبرياً آخر لا من حيث هي في فاعرف وأما الشارح فصرح في المطول بان احتمال الصدق والكذب لا يجري في المركب الوصفي قال وهو المشهور بين القوم فاقاله المحشي حمل لكلام الشارح على ما لا يقول به لم قال بعضهم بجريانه فيه ورده الشارح فاشار الخبالي الى ذلك بقوله أي

مركب تام فلا نقص (قوله مع قطع النظر الخ) ظاهره ان الخارج في قول الشارح يكون نسبته خارج بمعنى خارج الذهن فيحتاج الى ان يقال معنى خارج النسبة (١٦٦) أن يقع الخارج ظرفاً لنفسها لا لوجودها اذ النسبة من الامور الاعتبارية

ولم يري ان بعض الظن ثم قيل لاحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقيدي بقوله نسبته اذ المراد بها الايقاع والانزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعاً للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح (قوله أي على وجه ذلك الشيء) متلبس بذلك الوجه) أي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيتين اما بالثبوت بأن هذا ذاك أو بالنفي بأن هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وأن يكون بينهما نسبة ثبوتية أو سلبية لانه اما أن يكون هذا ذاك أو لم يكن فالأخبار عن تلك النسبة على وجه تصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت أو الاتفاء صدق والأخبار على خلاف ذلك كذب (قوله وهو الاوفق) اذ الخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع أو المحمول (قوله عبارة عن الاثبات) أي كونها مثبتة أو منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى (قوله يعني انه لا يشترط فيه عدد الخ) واشترط الحس مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي أن يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان الزكية واجبة في شهود الزنا اعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الحجة واعتراض عليه بأن الزكية أيضاً واجبة في الحجة فلم انه ليس كما زعم (قوله أو اثني عشر الخ) قال سيد المحققين بعدد الثبوت المبعوث من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبثمانهم اثني عشر نقيباً عنهم لتبليغ أحكام دين موسى عليه السلام وتشبهها وتواترها فلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشترط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يطلبوا مائتين وهو بيد جدود اشترط أربعين بقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين المتبعين كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور بنشر الأحكام وتشهير الاسلام واشترط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا وفي أكثر نسخ التلويح أو خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به أحد (قوله بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة) أي ضابط كون الخبر متواتراً هو أن يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً وقال بعض الفضلاء أنت خير بأن الاطلاع على ان الحاصل عقبيه مما لا يحتمل النقيض لاحالاً ولا مالا أمر دونه خسر القناد انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطئهم مستحيل عقلاً بمعنى ان العقل يحكم حكماً قطعياً بانهم لم يتواطأ على الكذب وان ما انفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجوز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم المادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من أنفسنا علماً ضرورياً بوجود مكة وضداد بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً وما ذلك الا بالأخبار والاشكال انما لنا من أخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي تأمل كذا في التلويح (قوله قيل عليه الخ) يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيد بسببه فيكون افادة العلم موقوفة على التواتر فثبت التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وأنه دور * وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب

فلا معنى لوجودها في الخارج أي في الاعيان ويرد عليه التنبه التي أطرافها أمور ذهنية كقولنا السكوى المنطقي لا يوجد الا في الذهن وقد نزل خارجة النسبة بمعنى كون متبناها موجودين في الخارج فيكون تسمية النسبة خارجة من قبيل صفة جرت على غير من هو له أي خارج طرفها ويرد عليه مثل ما ورد على الاول فالوجه ان يراد من الخارج الخارج عن مفهوم الكلام كما ذهب اليه بعض المحققين اذ الاصل هو الذي تطابقه صورة النسبة الذهنية وان كان من الامور الذهنية على ما مر تحقيقه عن حاشية المطالع في بحث كون بعض العلوم غاية لنفسه أفاد المولى خالد (قوله وان ما انفقوا عليه الخ) يريد انه بسبب كون الخبر صادراً عن الجمع المذكور يحزم بمضمونه جزماً مطابقاً لنفس الامر فاعتبار حصول الجزم لا يكون له احتمال النقيض عند العالم في الحال وبواسطة الموجب لا يحتمله عنده في المال ولا جلي

مطابقه لا يحتمله في نفس الامر فلا احتمال بوجه أصلاً كذا ذكره قدس سره في حواشي شرح مختصر الاصول نفس في العلوم المادية (قوله وانه دور) ينظم لبيان قياس المساواة هكذا العلم بالخبر موقوف على التواتر والتواتر موقوف على العلم

بالخبر ينتج العلم بالخبر موقوف على العلم بالخبر (قوله نفس العلم) خلاصته ان الحد الاوسط غير مكرر لان العلم بالخبر موقوف على التواتر لكن التواتر لا يتوقف على العلم بالخبر بل العلم بالتواتر يتوقف لكن لا على العلم بالخبر بل على العلم بالعلم بالخبر فنه دفع الدور بوجهين أحدهما ذكرناه من عدم تكرار الاوسط . وثانيهما انه لو سلم تكرره بان فرض ان نفس التواتر يتوقف لكن ليس توقفه على العلم بل على العلم بالعلم ولا محذور في توقف العلم بالشيء على العلم بالعلم بذلك الشيء . أى ملاحظته والتوجه اليه وكان المولى المحمدي أشار الى الوجه الاخير بقوله العلم بالعلم والا فالظاهر لبيان عدم تكرار الحد (١٦٧) الاوسط أن يقول فالوقوف

عليه الاول التواتر والموقوف عليه الاخير العلم بالتواتر (قوله تأمل) لعل وجه التأمل انه لو سلم ان ما نحن فيه من قبيل ما اذا كان حاصله بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم بالعلم حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة الى اخطار العلم تأنيلاً ولذا ذهب الامام الى أن العلم بالعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر إنما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصله بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله) وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ (فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وأما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة استفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالتوار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة أو خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه (قوله فان قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم أسباباً شتى من الحس والبدية وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعنية فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلاً عليه (قوله قلت عدم الدلالة الخ) وهنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل علة غير التواتر كذا نقل عنه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز أن تكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاؤه معلوماً لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويع الخ) يعني ان الشارح قال في التلويع وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع هنا وأما خبر النصارى الخ فوجه كلامه بمضمون الخبر هنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمنع وأما اخبار اليهود للنصارى الخ فلا تدافع لكنه احتيج حينئذ في عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان بقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفاً على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي أن يكون اليهود أيضاً مفعولاً وليس كذلك وأما لم يجمل

نفس العلم والعلم بأن الحاصل عني علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالوقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلاً على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشي آخر وفيه انه يلزم على هذا أن يكون العلم بتواتره موقوفاً على ملاحظة العلم تأنيلاً والتصديق بأنه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بأن العلم اذا كان حاصله بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم بالعلم حاصلين في الذهن ولا تكون حاجة الى اخطار العلم تأنيلاً ولذا ذهب الامام الى أن العلم بالعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر إنما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى اخطاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصله بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل (قوله) وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ (فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وأما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة استفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالتوار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة أو خفية واستفادته من وجه آخر لا ينافيه (قوله فان قلت الخ) حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم أسباباً شتى من الحس والبدية وكونه خبر الرسول أو غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعنية فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلاً عليه (قوله قلت عدم الدلالة الخ) وهنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل علة غير التواتر كذا نقل عنه (قوله تأمل) وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز أن تكون العلة الموجبة له متحققة من غير أن يكون وجوده وانتفاؤه معلوماً لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه (قوله وقع في التلويع الخ) يعني ان الشارح قال في التلويع وأما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع هنا وأما خبر النصارى الخ فوجه كلامه بمضمون الخبر هنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمنع وأما اخبار اليهود للنصارى الخ فلا تدافع لكنه احتيج حينئذ في عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان بقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفاً على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي أن يكون اليهود أيضاً مفعولاً وليس كذلك وأما لم يجمل

مبنية على اشتباه الوجوه بالوجوه فلا يلتبس عليك أفاده مولانا خالد (قوله لا يحتمل علة غير التواتر) أى من خبر الرسول والحواس الظاهرة والعقل الصرف بالبداهة أو النظر فلم يبق الا التواتر لانحصار اسباب العلم فيها وما يقال من أن عدم العلم بالسبب مثلاً لا يقتضي عدمه مخصوص بغير صورة الانحصار نعم قد سبق من الشارح تلويحاً ومن البقاعي وابن أبي شريف وغيرهما من الحشيين تصريحاً بأن حصر أسباب العلم فيما ذكر ليس عقلياً فلم يثبت الانحصار حقيقة والى هذا أشار بقوله تأمل وهذا التحرير أولى من تحرير المولى عبد الحكيم كما لا يخفى

(قوله والمشار اليه في الكشف هو الاول) أى اعتقاد القتل فقط لا الاشتراك في الاخبار أيضا وفيه ان الاشتراك في الاخبار يفهم من عبارة الكشف لمن تأمل فيها (١٦٨) ومراد الحشى الخبائى ان اعتقاد القتل مقارن ومصاحب لما أشير اليه في الكشف مع

ان الاعتقاد مع الاخبار فم المقصود وان دفع نظر المولى الحشى ثم ان اعتقاد النصارى قتل عيسى واخبارهم بقتله بيان في الفهم وعدمه من الكشف والفرقة بينهما في الفهم يحكم فلتراجع عبارة (قوله تأمل) نقل عنه ان قوله تعالى (وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه) يدل على انه كان لهم شبهة على ما قال القاضي أنهم بعد وقوع تلك الواقعة اختلفوا فقال بعضهم لو كان هذا عيسى عليه السلام فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى عليه السلام وبعضهم الوجه وجه عيسى عليه السلام والبدن بدن صاحبنا اللهم الا يقال ان الخبرين بالقتل لم يكن لهم شبهة اه ووجه الضعف المشار اليه بالله ان الله قد حكم على الذين اختلفوا فيه بالشك ومن جملة المختلفين فيه المحبرون عنه بالقتل (قوله لا انه فذلك) الظاهر ان المعنى أي معنى قول الحشى الخبائى * وبالجملة

عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمعل في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه (قوله لكن بعض النصارى الخ) يعني ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتاتين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى أقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز أن يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشف هو الاول نعم اذا ثبت أن بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل يتم لفقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم (قوله بل لم يبلغ عدد الخبرين الخ) أي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة أو ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما أخبر الله تعالى عنه * وما قتلوه وما صابوه ولكن شبه لهم * فلا يتحقق التواتر أصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافى وقوع العلم بل عن أمر محسوس لاشبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح لم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون على أمر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه تأمل (قوله وعرف اليهود الخ) قيل ان يختصر اليهم قتل اليهود وكسر أصنامهم لانهم حرفوا التوراة وزادوا ونقصوها حتى لم يبق منها الا شريعة للخبرون لم يبلغوا أحد التوراة في الطبقة الوسطى أيضا وكان يختصر ملكا قبل البعثة قابضا لمشارك الارض ومغارها سعى بذلك لانه وجد لفظا عند صنم مسمى بذلك (قوله وبالجملة) أي مجمل كلام الشارح وخلاصة قوله فتواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا انه فذلك لقوله بل لم يبلغ عدد الخبرين الى آخره على ما توهم (قوله وفيه اشارة) أي في آيات لفظ رب سواء كان للتخيل أو للتكثير اشارة الى أن مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب من السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع مقدمة دلبه أعنى قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد البين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان لا يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ما هنا أيضا كذلك (قوله والتحقيق الخ) أي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد الخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لأنه ان أراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لامتناع التوارد فيها وان أراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم أنه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد

الخ ان حاصل الاعتراض الجارى على أى تقدير ان تخلف العلم الخ وحينئذ يكون قوله وبالجملة فذلك لمجموع قول من الشارح والحشى الخبائى لا لاحدهما فقط . هذا هو الحق الذي لا محيد عنه (قوله معارضة) أي مع بداهة افادة التواتر العلم المشار اليها بقول الشارح والثاني ان العلم الحاصل به ضروري اذ المعارضة كما تكون مع الدليل تكون مع البداهة أو التنبيه كما هو معروف

(قوله ثلثوهما) لان الاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الثاني لكونه معاضدا بالاعتقاد الحاصل من خبر الخبر الاول يكون أرجح دائما (قوله ويحصل بجميع تلك الاخبار الخ) لقائل أن يقول ان الاجتماع المذكور سبب تام لنفس الاعتقاد الخاص القوي فالمسبب هو نفس الاعتقاد الخاص لا قوته ويدفع بأنه كما ان ذلك الاعتقاد الخاص مسبب عن الاجتماع المذكور كذلك مطابق الاعتقاد مسبب عن كل واحد من تلك الاخبار ولا شبهة في أن الاجتماع (١٦٩) المذكور كما انه موجب لذلك

الاعتقاد الخاص كذلك

مسوجب لقوة المطلق

واستوضح ذلك بما ذكره

الشارح رحمه الله في الجلب

المؤلف من الشعرات والله

الموفق (قوله ومن هذا

يخرج الجواب الخ) أي من

قول الحشي الخالي واما

وم الكذب الخ يخرج

الجواب عن قول السائل

وأبضاً جواز كذب كل

واحد الخ وحاصل الجواب

انه ان اراد ان جواز الكذب

مدلول الخبر فنسوخ وان اراد

انه احتمال عقلي فسلم لكن

لا بضراً اذ كلامنا في أن

الخبر يفيد العلم وكون

الكذب احتمالاً عقلياً

لا يؤثر في تلك الافادة

والى هذا التفصيل أشار

بالتأمل وفيه اه اذا احتمل

الخبر الكذب ولو بحسب

العقل كيف يفيد الخبر العلم

فتحقيق الجواب عن هذا

هو الذي ذكره الشارح رحمه

الله بقوله ربما يكون مع الاجماع

من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل بجميع تلك الاخبار قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال التقيض فلا يلزم شيء مما ذكر (قوله واما وم الكذب الخ) جواب سؤال مقدّم كما انه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سبباً للعلم مع ايهام كل خبر بالكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفي الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب المنقضي الى العلم أصلاً فأجاب بأنه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فوجه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة الغلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققاً فلا يكون صادقاً ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد موجب كذب المجموع تأمل (قوله تبليغ الاحكام الخ) قال الحق الدواني هذا لا يشمل لمن أوحى اليه فيما يحتاج اليه لكمالته في نفسه من غير أن يكون مبعوثاً الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمر بن نفيل اللهم الا أن يتكلف اه وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على أنه بعد تسليم كونه نبياً لا سلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام أحد غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحل على الخطاب وم لانه يخرج الاتقادات التي هي رأس الاحكام ورئيسها (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) دفع لما قيل من أنه يخرج عن التعريف أنبياء بني اسرائيل الذين بشوا تقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع أنهم وان لم يكونوا مبلّغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلّغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من أنه أورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام أمر بتقرير شرع من قبله فهو لم يمت لتبليغ لانه حصل عن قبله فأجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم (قوله وهو بهذا المعنى يساوي الخ) هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد التي أنسلت بشه الله تعالى لتبليغ أحكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الخ فانه يفهم منه أنه غير مرضي عنده (قوله لكن الجمهور الخ) اعلم أنه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انها متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا أرسلناك وما في مناه يسمى بالرسول ومن حيث أنه أنبا لا يخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم النبي أهم لان الرسول اما صاحب كتاب أو شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه الحشي وهذا

(٢٢ — حواشي العقائد أول) مالا يكون مع الانفراد (قوله هو اعتبار المغايرة الاعتبارية) قال بعض الناظرين ولعل تلك

المغايرة الاعتبارية روحانية ذلك الرسول وملكوتيته وبشريته وجسمانيته كما قال مولانا حسن جلبي في حاشية المواقف في بحث النبوة حيث قال النبي مأمور بالايمان ومن الايمان أن يؤمن بذاته فيكون المؤمن والمؤمن به متحدان فأجاب بأن المؤمن ذات ذلك النبي والمؤمن به النبوة التي هي وصفه فتغيرا بالاعتبار اه

(قوله ولاجل هذا الخ) أي لاجل ان الآية المذكورة لا تدل على نفي كون الرسول أعم وان دلت على نفي التساوي فلا تدل على المطلوب الذي هو أخضية الرسول بتمامه هذا ولك أن تقول أن الراجح المعتقد به من المذاهب فيهما هو كون الرسول أخص أو كونهما متساويين فإذا دلت الآية على نفي التساوي فكأنها دلت على المطلوب اذ عكس المطلوب ضعيف غير معتد به فحينئذ لفظ يؤيده ناظر الى (١٧٠) أنه يحتاج لاثبات المطلوب الى الخارج من الآية الكريمة من أن ما عدا التساوي

مذهب أهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول أعم وعرفوه بأنه انسان أو ملك مبعوث بخلاف النبي فإنه مختص بالانسان (قوله ويؤيده قوله تعالى الخ) وجه التأييد أن العطف يدل على المغايرة قما ان يكون الرسول مبيناً للنبي أو مساوياً أو أخص أو أعم لا جائز ان يكون مبيناً لتحقيقهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى وإسماعيل عليهما السلام وكان رسولاً نبياً ولا ان يكون مساوياً أو أعم لان نفي أحد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتاج الى ذكر النبي بعده فتبين أن يكون أخص وفيه بحث لأنه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز أن يكون ذكره للاهتمام بنفيه ألا ترى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقيق العام مع أنه ذكر النبي بعد الرسول كافي قوله تعالى (واذا ذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصاً وكان رسولاً نبياً وفي قوله تعالى) (واذا ذكر في الكتاب إسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً) ولاجل هذا قال الحنفي ويؤيده دون يدل عليه (قوله وقد دل الحديث الخ) تأييد ثان لكون النبي أعم روى انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً وقيل كم الرسل منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جاغفراً كذا في تفسير القاضي (قوله فاشترط الخ) أي اذا كان النبي أعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فإنه يجوز أن يكون بالوحي وبالإلهام وبالنبية في المنام (قوله والكتب مائة وأربعة الخ) روى انه عليه السلام سئل كم أنزل الله من كتاب فقال مائة وأربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى نوح خمسون صحيفة وعلى إسماعيل ثلاثون صحيفة وعلى إبراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام التوراة والإنجيل والزيور والفرقان (قوله اللهم الا ان يكتفى) هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء أنزل عليه أو على من قبله لكن يكون عاملاً بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفي ولهذا قال اللهم (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بأنه يجوز أن يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفأحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه أيضاً ما سبق من أن مجرد الاحتمال غير كاف في باب الروايات (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب أننا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه أولاً (قوله واشترط بعضهم الخ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعني اشتراط البعض

وكون النبي أعم في حكم الدم اما لعدم الفائل به أو لضعف قنائل (قوله جماغفراً) يقال جله القوم جماغفراً والجماء الفقير أو جمه غفراً أي مجتمعين كثيرين وأصل الكلمة من الجحوم والجملة هو الاجتماع والكثرة والغفير من الغفر وهو التغطية والتر جملت الكلمتان في موضع السمول والاحاطة (قوله وعلى ادريس) وقال له خنوخ وأخنوخ قال الشيخ ابن الجوزي في التلخيص انه عليه السلام قال يا أبا نذر أربعة من الانبياء سريانبيون آدم وشيث وخنوخ ونوح عليهم السلام (قوله وفيه ضعف الخ) قال المولى عبد الرسول لا يخفى ان هذا الضعف يجري في جميع المذاهب الكاثبة في الرسول والنبي فالاولى

ان يوجه الضعف بأن الظاهر المتبادر من اشتراط الكتاب في الرسول اشتراط نزوله عليه لا الكون معه فتعميم الشرط بما يدخل فيه الكون كتوجيه كلام لا يرضي به صاحب الكلام (قوله لو كان النزول متكرراً على جميع الرسل) لم يعلق السؤال بالجواب بالاكتفا بالكون معه أيضاً كما علقه الحنفي المدقق بكليهما لان لفظ أولاً في قوله لنزوله عليه أولاً نص في تعلقه بالجواب الثاني فقط أفاده عبد الرسول

(قوله لكن يأتي عن هذا التخصيص الخ) لا يذهب عليك أنه إذا أثبت متعدد متعدد لا يلزم أن يكون كل من المتعدد الأول ثابتاً لكل فرد من الثاني بل اللازم هو ثبوت جميع الأول من حيث هو لجميع الثاني (١٧١) من حيث هو فالتخصيص

ليس آياً عن تعميم الخلق (قوله فعل الله تعالى بلا واسطة) أراد بالفعل ما يعم الترتيب كالأسماء عن القوة المتعاقبة ومنه عدم أحراق النار إبراهيم عليه السلام والقول كالأخبار عن المنيات (قوله لا التصديق الخ) دليل على كون الخارق المذكور فعل الله يعني لاشك أن التصديق منه تعالى والتصديق من أحد لا يحصل بشيء ذلك الشيء من طرف ذلك إلا أنه فيجب أن يكون الخارق المذكور فعل الله تعالى (قوله لا كازع الفاضل الجلي) وأما لم يكن الجواب المذكور مبنياً على ما زعمه لأنه لو لم يكن جميع الممكنات صادرة بإرادة الله تعالى ولكن يكون الخارق المذكور فعل الله تعالى لم الجواب المذكور أيضاً كالأخبار (قوله لا حاله يكذب مقاله) لأن من البديهي أن من كان الهالاً يكون ناقصاً من وجه

الشرع الجديد في الرسول وقالوا أنه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فإنه قد يكون بتقرير شريعة من قبله (قوله ورده المولي الأستاذ بان اسما على السلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى في حقه (وكان رسولا نبيا) مع أنه لا شرع جديد له لأن أبناء إبراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبياً يدل على أن الرسول لا يلزم أن يكون صاحب شريعة لأن أولاد إبراهيم عليه السلام كانوا على شريعته (قوله لينحصر الخبر الصادق في نوعه) إذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجاً إذ ليس بممتواز ولا خبر الرسول (قوله ويعتبر المحصر بالنسبة الخ) فإن الخبر الصادق بالنسبة إلى هذه الأمة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لكن يأتي عن هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله وأسباب العلم للخلق ثلاثة (قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبئ الخ) حاصله أن تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعي النبوة وليس بشيء فإنه يصدق عليه أنه أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق مدعى النبوة والاولى أن يقول يدخل فيه خارق المتنبئ يدخل فيه الأمر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الأسباب بخلاف السحر فإنه بمباشرة الأسباب وحاصل الجواب الاول أن خلق الأمر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة تمتع عادي من الله تعالى لأن الخارق فعل الله تعالى يخلفه لاظهار صدق النبي فلو أظهره على يد الكاذب يكون تصديقاً للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبئ محال وهذا الجواب مبني على ما قرر عندهم من أن الأمر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلفه على يد الصادق اظهاراً لصدقه ولا يخلفه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كازع الفاضل الجلي من أنه مبني على أن جميع الممكنات صادرة بإرادة الواجب من غير واسطة فإنه إن تم ثم والانفلا وأما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لأنه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لأنه لا بوجوب تصديق الكاذب لأن حاله مكذب لمقاله ويرد عليه الارهاص ظاهراً والاهانة وهو أن يظهر أمر خارق للعادة على يد المتنبئ على خلاف ما ادعاه لأنه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلة الكذاب أنه دعا لأعور فصارت عينه الصحيحة عوراً فلا بد فيه من قيد على وفق ما ادعاه إلا أن يقال المراد بالقصد إرادة الفاعل وهو الله تعالى إما لأنه لا فاعل غيره تعالى أو لأنه شرط في المعجزة أن يكون فعله تعالى وحيث لا يرد شيء مما ذكر (قوله ولا تقض بالقرضيات) يعني أن جواز ظهور الخارق على يد المتنبئ لا يصير نقضاً لتعريف المعجزة إذ لا بد في النقض من تحقق المسادة والا لا يمكن أن يقال يمكن أن يكون المسان ليس بناطق رداً على تعريفه بالحيوان الناطق (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده الخ) يعني لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبئ فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى الخ لأن اظهار الصدق فرع وجوده ولا

ومن يدعي الألوهية وأثبتها بخارق فهو ناقص والا فالحاجة له إلى ادعائها وأثبتها بخارق وسيأتي من المولى المحشي أن المراد من حالة المكذب لمقاله هو الاحتياج والحدوث (قوله الارهاص الخ) هو الخارق الذي يظهر من النبي قبل النبوة ككلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الحني من النخلة اليابسة وتسليم الحجر والشجر والمدر لئينا

(قوله أما يعلم من المعجزة) أي من نفسها لامن العلم بأنها معجزة ومن هذا ظهر أدفع الدور بدون الاحتياج الى ما ذكره .
المولى المحنى وذلك لان العلم بصدق الدعوى مستفاد من نفس المعجزة والعلم بكونها معجزة مستفاد من افادتها العلم بصدق الدعوى
وهذا الجواب هو الذي ذكره بعض المحققين حيث قال والمرجع في معرفة قصد اظهار الصدق الى وقوع العلم الضروري بصدق
المدعى لشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم بذاتها اه
(قوله تأمل) يمكن ان يكون وجهه (١٧٢) اذا فرض صدور الخارق على يد الكاذب ويكون قصد اظهار الصدق

صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس
بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلاهما أمر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع
على انه قصد باحدها اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة
وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بأن يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي
عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل
الجلبي من أنه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الفرض بيان طريق معرفة النبوة
وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة وأظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة مالم يعلم
ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها أمّا يعلم من المعجزة فيلزم الدور
لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العالم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم بان
هذا الخارق معجزة أمّا يتوقف على العلم بالمعجز عن اتيان مثله عند التجدي تأمل (قوله والحق الخ)
أي الحق في الجواب ان السحر ليس أمرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خصائص بعض
الاشياء كالغناطيس والكهرباء ليس أمرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق
هو ان يظهر أمر لم يعمد ظهور مثله عن مثله وهما ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة بترتب
عليها ذلك بطريق جرى العادة الالهية وما قبل من أنه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير
فدفع بما مر من أنه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه
بخلافه الله على يد الصادق فقط لتصدقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب بخلافه على
يد كل من باشره عادة قال الفاضل المحنى والحق ان السحر قد يكون من الخارق فانه ربما يحتاج
الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم
كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفي ان يحصل بعد مباشرة الاسباب
سواء كانت مقدورة أولا والا لزم ان تكون حركة البطش أيضا من الخوارق لتوقفه على سلامة
الاعصاب والمضلات ومحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بقي شيء وهو ان هذا الجواب لا يدفع
النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب
الاول من أنه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا أهمل القوم هذا الجواب لا انهم لم يتفطنوا
لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر

في المعجزة دون الخارق
المذكور مشكلا ويكون مدار
الفرق اقدار الله تعالى
على معارضة المتنبي دون
المعجزة يجب ان يزداد في
تعريف المعجزة قيد المعجز
عن الاتيان بمثله والا لخلأ
التعريف عما هو مدار
الفرق فيلزم على هذا تصور
في تعريف المعجزة والاصل
عدمه فالحق في الجواب
هو الجواب الاول ولا يلزم
القصور فالامر بالتأمل
للاشارة الى القذح في هذا
الجواب والله يهدينا ويانك
الى الحق والصواب (قوله
كما ان الطلسم) الطلسم
عبارة عن تمزيج القوى
السموية الفعالة بالقوى
الارضية المنفعلة وذلك
ان القوى السموية أسباب
للكائنات الضعيفة بعد
استيفائها شرائط الاستعداد
فن عرف أحوال الفاعل

والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة والمغناطيس جاذب الحديد والكهرباء جاذب التبن على
وهما معروفان (قوله لا أنهم لم يتفطنوا الخ) أي ليس أهمل القوم هذا الجواب لعدم تفهمهم بعدم كون السحر من الخوارق كما هو
المفهوم من كلام المحنى الخيالي وان أطلق القوم عليه فهذا الكلام من المولى المحنى رد على المحنى الخيالي وحاصل مقصود المولى
المحنى دفع اعتراض المحنى الخيالي على القوم بأنهم أطلقوا على كون السحر من الخوارق مع ان الحق انه ليس منها بان ترك القوم
هذا الجواب ليس لعدم قطعهم بعدم كون السحر من الخوارق بل هم قاطعون بعدم كونه منها كالمحنى الخيالي بل تركهم له مبني على

ان هذا الجواب لا يدفع النقص بالخارق المذكور (قوله بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه) فيه ان قيد الارادة على هذا يكون مستدركا في التعريف وانتفاء التعليل عن افعال الله تعالى لا يوجب انتفاء ارادة الصدق بالكلية كيف ولو انتفت ارادة الله تعالى اظهار الصدق لما وقع الاظهار بالمعجزات أيضاً لامتناع وقوع ما ليس بمراد الله (١٧٣) تعالى فالحق ان الاظهار مراد

الله تعالى من غير ان تكون ارادته حاملا باعتبار على ايجاد الخارق لئلا يلزم التعليل بالاعراض على هذا فالحق في الجواب هنا ان الكرامات معجزات من حيث قصد الله اظهار صدق النبي المبعوث وكرامات من حيث اراد بها اظهار شرف الولي افعاله الكنبوى (قوله تأمل) لسبب الى المولى الحشى في وجه التأمل ان الظهور على يد متابعي النبي ظهور على يد النبي فلذا يدل على صدقه اه (قوله أى تشبيهه الخ) نقل عن الحشى الحيايى في وجه العبارة قوله للاشتراك في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة اه فكل من الارهاص والكرامة شريك للمعجزة في الدلالة المذكورة فقلبت المعجزة عليها فالظاهر ان كلام الارهاص والكرامة له تعلق بالامر بن التشبيه والتقليد وكان الباعث

على يده ولو مجازا (قوله فان قلت كرامة الخ) انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرفه بين الخلائق وان يدل على صدق النبي أيضاً باعتبار انه حصل للولى هذه الكرامة بتابعته وما قيل في الجواب من أنه ليس المراد بقصد اظهار الصدق أن يكون الغرض منه اظهار الصدق لأن أفعال الله تعالى ليست بمعلقة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولي تدل على صدقه ويتكشف به صدقه فبانه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعى النبوة دالا على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل (قوله قد عدوا الارهاصات الخ) جمع الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تأسيساً لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أسسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات أى تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتقليد متعلق بالارهاصات أى تقليد ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها (قوله هو الامكان الخاص) يعنى أن الظاهر أن يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري أى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان أصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري فاقاله الفاضل الحشى أى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وأن لا يتوصل وأما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا يتأى الامكان في نفسه والامكان العام منها هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى (قوله وذاك أن تأخذه امكانا عاما) أى وذاك أن تأخذ الامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة ولا يكون ضروريا بل بطريق جري المادة كما هو مذهب اهل السنة فصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال سيد المحققين قدس سره في حاشية شرح المختصر المضدي وأما قيل يمكن التوصل آتسبها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه أصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه أحد أبدا وقيد النظر بالصحيح أى المشتغل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سبباً للتوصل ولا آلة له وان كان قد بفضى اليه فذلك انضاء اتفاق

للمولى الحشى على ما صنعه ان التشبيه يقتضى أهمية المغاربة فلينأمل (قوله ففساده لا يخفى) أما أولا فلانه لا ضرورة عند حصول النظر الصحيح أيضاً بناء على ان التوصل بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة وليس بضروري عند أصحاب هذا التعريف وأما ثانياً فلانه قد ثبت أن الظاهر قصر الامكان على الامكان الخاص بقوله والامكان العام هنا هو الظاهر المتبادر فاسد وأيضاً عبارة التعريف ظاهرة في أن الامكان مع النظر الصحيح يحمل الامكان على ذات الدليل خلاف عبارة التعريف

(قوله وليس من حيث كونه وسيلة) مع ان باه السببية في قوله بصحيح انظر بدل على كون الدليل وسيلة (قوله وهذا التعريف مختص الخ) حيث أخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقيد به العلم بل قالوا الى مطلوب خبري لم يختص بالبرهان لانهم يبحثون عن غير البرهان كدليل الوجوب والكرامة (قوله كما ان التعريف الثاني الخ) فيه سهو ظاهر اذا لاستلزام في التعريف الثاني استلزام بين المعلومين أعني الدليل ونتيجته لا بين الملمين كما في التعريف الثالث وهو قولهم ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والاستلزام بين (١٧٤) المعلومين متحقق في بعض الامارات كقولهم هذا رجل يطوف بالدليل وكل من

وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيد وأريد العموم خرجت الدلائل بأسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الاطلاق أي نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج القول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب أي اليقين إنما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم شامل للجهل والظن خلاف مصطلح المنكلمين كما ان التعريف الثاني أعني قوله قول مؤلف من أقوال الخ مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لاستفاده مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه وأما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات في التعريف أيضاً فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر المضدي من أنه لا استلزام بين الظن وما يوجبه (قوله إنما لم يقل لذاتها الخ) يعني في اراد الضمير الواحد المذكر ارجاع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة المعارضة من التأليف اشارة ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا ينبغي ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعزلة وان اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقلياً أو عادياً يصح على رأى الاشاعرة أيضاً والمراد بقوله لذاته أن لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة ولازمة لاحدي المقدمتين بطريق عكس القبض وباقي القيود ظاهرة (قوله فان قلت التعريف الخ) يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بأنه مؤلف من أقوال يشمل الدليل للمفوض والمعقول على ما ذكر في الكتب مع أن تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا ظهر ان الحاجة الى أن يقال أي يجب أن يعمما بناء على ان المفوض من مواد المعرفة كالمعقول ولا يرد أيضاً ما قيل ان الاولى أن يقول بدل التعريف المعرفة بالفتح وما قيل ان النظر إنما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يتناسب المقام لان مقصود المحشي ليس أن تعريف الدليل هنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المراد ان تعميده كيف يصح (قوله قلت الخ) حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك التعقل في الذهن فالمفوض المستلزم هنا هو المعاني الا أنه في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولاً آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع

يطوف بالدليل فهو سارق بل هو مختص بالقياس برهانا كان أو غيره أفاده الكتبوى (قوله ولا ينبغي انه ان أريد الخ) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض بأنه لا يشمل مذهب الاشاعرة فانت خير بدم وروده لان أبواب هذا التعريف م الحكما لا الاشاعرة على ما عرفت سابقا وان أراد تحقيق المقام فتصديده بافظ لا ينبغي عدم ملائحته اذ الظاهر المتبادر منه الاعتراض والاولى أن يقول بدله ولا يذهب عليك (قوله أو لازمة لاحدي المقدمتين الخ) كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر المنتج لقولنا جزء الجوهر جوهر فإنه بواسطة عكس نقض

الكبرى الى قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قوله لان مقصود المحشي الخ) نعم الى المؤلف المحشي هنا لزمه حاشية وهي هذه على ان الاعتراض على هذا التقدير لا يختص بهذا التعريف بل يرد على التعريف الاول أيضاً بأن يقال انه يجب أن يعم المفوض لكونه من أفراد المعرفة مع انه لا يعمه اذ لا يقع النظر في المفوض تأمل اه ولفظ هذا التقدير اشارة الى تقدير كون التعريف هنا محمولا على المعنى الاعم (قوله بمعنى انه كلما تلفظ الخ) لا ينبغي أن يعم المعاني المستلزمة للقول الاخر في تلك الالفاظ كيف يعلم المطلوب الخبري فالالية المذكورة واسطة على ان العلم بالوضع أيضاً واسطة أخرى فكيف يكون الاستلزام لذاته

(قوله ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب الخ) نقل عن المولى المحشى . هذا شامل للمقدمات الغير المرتبة والمقدمات المرتبة لكن لا تعتبر مع ترتيبها فتأمل اه قال قدس سره في حواشي الاصول يشمل التعريف حينئذ ثلاثة أمور المفرد الذى من شأنه اذا نظر في أحواله أوصل الى المطلوب الخبري كالعالم والمقدمات التى هي بحيث اذا (١٧٥) رتب أدت الى المطلوب

الخبري والمقدمات المرتبة وحدها أى مع قطع النظر عن الترتيب وأما اذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها هذا ووجه التأمل فيما نقل عنه التفتن لوجه قوله لكن لا تعتبر ترتيبها ويمكن أن يكون وجهه ان التعليق بقوله لأنه يمكن أن يتوصل بالنظر الخ لا يساعد شموله للمقدمات المرتبة اذ قوله بأن يرتب ترتيباً صحيحاً الخ اما ان يراد به ترتيب مغاير للترتيب الواقع فيها وهو ظاهر البطالان اذ المرتب لا يرتب مرة أخرى بشيء من الترتيبات وأما ان يراد الترتيب الواقع فيها فيلزم تحصيل الحاصل فتأمل (قوله ظهر فساد الخ) لانه توهم انه حين التعميم يدخل في التعريف الدليل المنطوق الذى هو عبارة عن مجموع المادة والصورة وذلك توهم فاسد لان

لزمه العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب أن يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل مقدمة أجنبيه اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس هنا قياس مافوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فأملى (قوله هذا في القول الاول) أى هذا التعميم والشيول للملفوظ والمعقول إنما هو في لفظ القول المذكور في أول التعريف الذى هو دليل وأما لفظ القول المذكور في آخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والا ظهر أن يقال هذا في المؤلف وأما القول فهو مختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالاته على ما هو الدليل في الحقيقة أعنى للمعقول (قوله هذا الحصر الخ) أى الحصر المستفاد من تعريف المبدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على أن يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل صحيح النظر فيه النظر في أحواله وصفاته بأن يطلب من أحواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب إثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب مقدمتان احدهما من الوسط والحال المطابق إثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري وأما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في أحواله وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ أن يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب أيضاً دليلاً لأنه يمكن أن يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بأن يترتب ترتيباً صحيحاً مستجعماً لشرائط الانتاج الى المطلوب الخبري وأما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف أصلاً اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره في حاشية مبرح المختصر العسدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الجلي في حمل قوله حتى يلزم كون المقدمات أي كون المقدمات المرتبة أو ترتيبها دليلاً (قوله حتى يلزم كون الخ) متعلق بالمتنى لا التنى (قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر الخ) يعنى لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط انه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل أن يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصاً بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذى ذكره الشارح وأجيب بأن الحصر في قوله هو العالم ليس هو حقيقة بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم أي ليس قولنا العالم حادث كل حادث فله صانع يعنى المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان محبة هذا التقسيم مبنية على أن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه

الدليل الاصولي سواء خصص بالنظر في أحواله أو عم بما يشمل النظر في نفسه أيضاً مبان للدليل المنطوق (قوله فلا يصح الارادة المذكورة) لا يخفى على من راجع كتب الاصول حصرهم الدليل في المفرد كما أنهم يسمونه نارة الى المفرد والمركب فلا بد من أن يقال هنا اصطلاحاً ان احدهما المفهوم المذكور مراداً منه النظر في أحواله فقط والحصر بناء عليه وثانيهما المفهوم المذكور بناء عليه وهذا هو الجواب الحق الذي لا يحصى عنه فاتبه أفاده عبد الرسول

(قوله تأمل) يمكن أن يكون وجهه أن الحصر الإضافي يجب فيه اعتقاد الخطاب على أحد الأسماء الثلاثة المشهورة على ما تقر في محله وإذا خصص التعميم المذكور بالأحوال ونفس النفس على ما هو حاصل فقرر المولى الحق لا يمتد ولا يفهم من التعميم المذكور كون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً حتى يصح الحصر الإضافي بالنسبة إليها نعم لو عمم بحيث يشمل النظر في الأجزاء أيضاً بتوهم كونها دليلاً ولكن لا يصح حينئذ الحصر بالنسبة إليها (قوله ولو سلم الخ) يعني أولاً لا نسلم أن المراد بالامكان الامكان الخاص فلا يتم (١٧٦) ما ذكره ولو سلم أن المراد به الامكان الخاص فلا نسلم أنه لا يتصور عدم

التوصل أعني لا نسلم وجوب التوصل حتى ينتفي الامكان الخاص أو وجوب التوصل أعني امتناع الاشكال عقلاً مذهب الحكماء والمنزلة لا الاشاعة القائلين بأن التوصل بعد النظر أيضاً ليس واجباً عقلاً بل هو أمر عادي فقط (قوله وبما حررنا لك الخ) ان قلت ليس مراد الفاضل الجلي كون الامر هنا كذلك بل ان جمل المرفق قرينة لاصلاح التعريف بأى وجه كان لا يصح والا فلا نقص في شيء من التعريفات ويمكن قرينة على التخصيص والتعميم أيضاً قلنا لك ان نقول ههنا اعتراضاً أحدها عدم صحة استعمال المشترك في التعريف وثانيهما عدم المساواة بين المرفق والمعرف

فلا يصح حينئذ حصر الإضافي أيضاً اذ يلزم أن يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلاً على وجود الصانع على الاول أيضاً أقول ان أرادانه يلزم أن تكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلاً على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وأن أراد أنه يلزم أن تكون المقدمات بدون اعتبار الترتيب دليلاً فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات الزومية مع الترتيب تأمل وللفاضل الجلي في هذا المقام مقال لا يعبأ به قال الفاضل الحق الحصر ههنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى أنه أنما يتم على تقدير أن يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فقدم تصور عدم التوصل إنما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلاً والاشاعة ينكرونه على ما مر (قوله المراد بالعلم التصديق الخ) يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لثمان متعددة والمراد هنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف لا دليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البيئة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلي من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من العساة ما لا يخفى فانه هذا الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين الاعم والمشارك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق أما اليقين أو ما يشمل الظن أيضاً بناء على أنهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملاً للإشارة أيضاً (قوله وبلزومه الخ) عطف على قوله بالعلم أي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك للعلم الآخر حاصل منه بأن يكون علة له بطريق جرى العادة أو التوليد أو الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستازمة عليها للعلم بنسبة أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية أو كسبية وإنما وصف القضية الثانية بقوله بديهية أو كسبية إشارة الى عدم كون العلم بها حاصل من العلم بالقضية الاولى لأنها حاصلة بالبديهية أو بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضاً يستلزم العلم بهما العلم بأحدهما من غير أن يكون علة

والمعرف يصلح قرينة لتعيين المراد من المشترك المستعمل في التعريف فهو يدفع الاعتراض الاول ومنه لاحدهما يفرع دفع الثاني أيضاً وأما دفع ثاني ابتداء بالقرينة المذكورة فلا فرق بينه وبين دفعه بالتخصيص والتعميم وههنا دفع الثاني ليس ابتداء بل متفرع على دفع الاول ولعل السؤال السؤال المذكور هو وجه الامر بالتأمل (قوله يستلزم العلم بهما العلم بأحدهما الخ) هذا وان كان مشهوراً بين العلماء لكن التحقيق ان العلم بأحدهما ليس لازماً للعلم بمجموعهما اذ معنى كون المجموع مستلزماً لكى ان يكون لكل من أجزاء ذلك المجموع دخل في الاستلزام وليس العلم بمجموع القضيتين بالنسبة الى العلم بأحدهما كذلك اذ ليس للعلم بالاخرى دخل في الاستلزام للعلم بتلك الاحدى وعلم تلك الاحدى ليس أيضاً مستلزماً لنفسه لان الشيء لا يستلزم

نفسه فلا استلزام أصلاً في الحقيقة للعلم بالتصديق للعلم باحداهما فالنقيض بالواحدة إشارة الى عدم الاستلزام في هذه الصورة وقد صرح بهذا بعض المدققين (قوله والفرقة) أى بين اليقين وغير اليقين (قوله وإنما تظهر في العلم بالزوم) بأنه ان احتياج العلم الى أمر غير تصور الطرفين بخبر اليقين والا فاليقين وأما (١٧٧) في أصل الزوم الذى هو عبارة عن

امتناع الانفكاك فلا فرقة بينهما (قوله وان الحفاء بمعنى الاحتياج الخ) أى لا سلم أولاً ان خبر اليقين بمعنى خفاء الزوم بل بمعنى الاحتياج الى الوسط ولئن سلمنا لكن لا سلم ان خفاء الزوم بمعنى عدم ظهوره المقضى لوجوده بل الحفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط وعلى التقديرين الاحتياج الى الوسط لا يستدعي وجود الزوم بل يصدق بعدمه أيضاً ولما كان مآل كلا القولين عدم استدعاء خبر اليقين وجود الزوم رد المولى الحنفى عليهما بقوله اذ لو لم يستدع غير اليقين الخ (قوله والجواب عن النقض المذكور الخ) هذا والجواب الآتى ما خوذان مما ذكره بعض الفضلاء حيث قال نقول المراد ما يلزم من العلم بمان اعتبر في دلائله من شرائط العلم بالمدلول وقد صرح في شرح المقاصد بأن جميع الاشكال مع ملاحظة جهة الانتاج

لاحداهما فيها خارجان أيضاً بهذا القيد وأما القضية المستلزمة لمكسها فهي خارجة جيد اعتبار الزوم بين العلمين اذ الزوم هنا إنما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لأننا لمقل القضية مع النفقة عن مكسها قال * الفاضل الحنفى فيه بحث لأننا اذا رأينا شخصاً أسود ذا شكل مخصوص قائماً فحكم أولاً بوجود سواده وشكله ثم حكم ثانياً بوجوده وكذا اذا رأينا اسناً يقاوم الاسد قائماً فحكم أولاً بخفاؤه الاسد ثم حكم ثانياً بشجاعته وأمثال ذلك لا يمد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلًا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج أمثال ذلك من التعريف الا بأن يعتبر قيداً نظرياً على ما يذكره في قوله اللهم الا أن يراد الخ انتهى أقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلًا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بالضم قضية أخرى وهي كل أسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى أنه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية أصلاً فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وأيضاً يرد عليه الخ وان كان بطريق النظر فهو من أفراد الدليل فعدم خروجها مطلوب (قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ) يعني وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه جملاً بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا يتنا وهو ظاهر ولا غير بين لان مناه خفاء الزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافياً في الجزم بالزوم بل محتاجاً الى غيره وهو فرع تحقق الزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتائجها كالتكليف لا يتحقق بدون تساوى زواياها القائمتين * والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينما كان أو غير بين والفرقة إنما تظهر في العلم بالزوم وما أوردته بعض الفضلاء من أن معنى غير اليقين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء الزوم وان الحفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فينبى البطلان اذ لو لم يستدع غير اليقين وجود اللازم لما كان قسماً من اللازم * والجواب عن النقض المذكور ان فطن بكيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد فطن بكيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق الزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر المضدى ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الضمري بعض موضوع السبرى فيستدرج في حكمه ولا شك ان كلا الامرين منحصر في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على الاول حصل له العلم بانتيجته من غير انفكاك بين العلمين (قوله وأيضاً يرد عليه الخ) يبنى رد على هذا التعريف وكذا على السابق أعنى قوله مؤلف من قضيتين الخ أيهما غير ما لعين لصدقهما على المقدمات التي تلزم منها النتيجة بطريق الحدس

(٢٣ - حواشى القائد أول) والتفطن بكيفية الاندراج متساوية في الجلاء اه وزاد على هذا وقال أو نقول هي

دلائل باعتبار اشتغال كل منها على الشكل الاول كما علم من رده اليه أو نقول لا سلم انها دلائل مطلقاً بل إنما هي دلائل بالنسبة الى من علم استلزامها للمطلوب اما بالفطرة أو الدليل على ما نقرر في النظرى والضرورى من التفاوت بين الناس هذا

(قوله لانه عبارة عن الحركتين) على ما ذهب اليه المحققون من ان الفعل المتوسط بين المعلومات والجهولات في الاستحصال هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول فهو الفكر وأما الترتيب اللازم للحركة الثانية فليس فكراً عندم وذهب المتأخرون الى ان الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجوداً وعدمه كذا في حواشيه قدس سره لشرح المطالع (قوله غير معقول) لانه يؤدي الى عدم نقض شيء من التعريفات بعدم للسواة (قوله انما هو من (١٧٨) المقدمات المأخوذة مع الترتيب) نبي هننا أمر وهو ان معنى موافقة

وهو ان نجد المبادئ المرتبة في الذهن فننتقل منها الى المطلوب بسرعة مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان أعني الحركة من المطلوب الى المبادئ الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب (قوله اللهم الا ان يراد الخ) حيث لا انتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرفة قرينة على تخصيص المعرفة غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ للترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشي أولاً ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشئاً الخ ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد (قوله قبالثاني أوفق الخ) لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على أمر انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول الخ) يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على ما يشعر به اراد صيغة أفعال التفضيل بأن يقال المراد باللزوم باللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في أحواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بأن العالم له صانع (قوله ولا يذهب عليك الخ) حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق أيضاً لان هذا التعريف أعني ما يلزم من العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة أو مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما أخذه الشارح من أن المراد بالنظر فيه النظر في أحواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف أعم منه فلا يكون مطابقاً له لان معنى مطابقة التعريفين أن يكونا متساويين وهما ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العالم يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العالم حكم على الخاص (قوله وتخصيصه مثل الاول الخ) جواب سؤال مقدر بأن يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بأن يراد من اللزوم بشرط النظر في أحواله ولا شك انه حيث لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط

التعريفين مساواتهما والحال انه قد أخذ في التعريف الثاني اللزوم بين المعلومين وفي هذا التعريف أخذ اللزوم بين العلمين وأيضاً أخذ في الثاني استلزام القول المؤلف للقول الآخر وفي هذا أخذ اللزوم منه وفرق بين اللزوم للشيء واللزوم منه ويمكن دفعه بأن كل قضيتين يستلزمان قولاً آخر فالعلم بهما يلزم منه العلم بالقول الآخر وبالعكس فتساويا فتأمل (قوله بان يتوسط الخ) فيه اشارة الى دفع ما قاله المحشي المدقق من ان العلم بالعالم من حيث الحدوث غير كاف في حصول العلم بالصالح بل لابد من العلم بان كل حادث فله صانع ووجه الدفع ان المراد بالنظر النظر الاصطلاحي وهو يلزم الكبرى أيضاً

(قوله حاصله الخ) أي فلا معنى لتعبير الشارح باوفق الدال على ثبوت الموافقة للاول بل الصواب ان يقول انما يوافق النظر الثاني (قوله قد قصر النظر) لانه اما ان يريد بالمقدمات المترتبة المقدمات مع الترتيب كما يقتضيه آخر كلام ذلك القائل فيرد عليه ان النظر ليس في المجموع لاستحالة ترتيب المرتب أو يريد بها نفس المقدمات بدون الترتيب فيرد عليه انه كما هو شامل لما كذلك شامل للمقدمات المتفرقة وهذا يرد على الشق الاول أيضاً فالتخصيص بالمقدمات المترتبة قصير (قوله اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة) لم يقل اذ لا قرينة دالة لان كونه تعريفاً للدليل وقول المصنف يوجب العلم الاستدلالي وان كان قرينة اسكها قرينة خفية الدلالة على

ارادة اللزوم بشرط النظر كما لا يخفى (قوله ولذا) أي لكون التعميم متضمناً للفوائد الثلاث من حصول التطبيق وعدم كونه مخالفاً للظاهر والاصطلاح (قوله أو لا يكون على يد مدعي النبوة) بأن لا يكون مدعياً لشيء أصلاً وحينئذ لا يتصور اظهار التصديق لانه فرع الدعوى أو يكون مدعياً للالوهية وحينئذ يخلق مع خارق ما يجعل الخارق غير دال على صدقه كالحديث والاحتياج فلم أنه لم يقصد اظهار التصديق (قوله لاعلى صدقهم في الاحكام الباقية) (١٧٩) فيه ان دلالة المعجزة على

صدقهم في دعوى الرسالة تضمن دلالتها على صدقهم في الاحكام التبليغية أيضاً وذلك لان معنى دعوى الرسالة الى مرسل من الله بهذه الاحكام اذ الارسال لا يكون الا بشئ فكيف يمكن دلالة المعجزة على صدقه في دعوى الرسالة بدون دلالتها على صدقه في المرسل به (قوله على ما بين في محله) في شرح المواقف احتمال العاديات للقبض معنى لو فرض قبضه واقام بدله لم يلزم من ذلك القبض محال لذاته لان تلك الامور العادية يمكن في ذاتها والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالاً لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع في العلم العادي للقبض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الثاني الثابت للممكنات في حد ذاتها والاحتمال الثاني هو ان

النظر فابن التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف في التكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام (قوله والصواب تعميم الاول الخ) يعني ان الصواب تعميم تعريف الاول بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه واحواله فيكون كلا الترفيعين شاملين للفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح أيضاً ولذا حكم بأن التعميم صواب (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقاً له أي يريد الشارح من قوله تصديقاً له الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي أظهره الله تعالى على يده قصداً منه اظهار صدقه عند الخلق أما الخارق الذي لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي يظهر على يد المتنبئ ولا يكون موافقاً لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من أين يعلم أنه قصد به التصديق أم لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر أمر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم أنه قصد به اظهار التصديق واذ اُفقد شيء من ذلك بأن لا يكون خارقاً أو لا يكون موافقاً أو لا يكون على يد مدعي النبوة علم أنه لم يقصد به التصديق (قوله اذ لو جاز كذبه الخ) هكذا ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال أجمع أهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعدد الكذب فيما دل المعجزة الفاطمية على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يلفونه من الله تعالى الى الخلق اذ لو جاز عليهم القول والافراء في ذلك عقلاً لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث أما أولاً فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لاعلى صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فقل تقدير جواز كذبهم في الاحكام الالهية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالدلالة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها وأما ثانياً فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي بالدلالة العادية فجواز الكذب عقلاً لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانما يحزم بان جيل أحد لم ينقلب ذهباً مع جوازه عقلاً ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلاً انه لو جاز وقوع كذبه عقلاً ولا شك ان امكان قبض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافياً لها لكن جواز وقوعه بدله مناف لها على ما بين في محله أو نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب يمنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحاله (قوله

يكون متعلق التمييز محتملاً لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال أو في المآل والاحتمال الثاني هو المتني عن العلوم العادية كالعلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الأول لا يقدح في شيء منها (قوله وان لم نطلع على وجه استحاله) في شرح المواقف فان دل المعجز الخلق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقاً وهو محال والا لافك المعجز عما يلزمه من دلالة القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال اه

(قوله لا ما يتوقف عليه) (١٨٠) أي من غير حصول منه والا فاحصل بالاستدلال كيف لا يتوقف عليه

ثم ما يتوقف عليه ولم يحصل منه أم من أن لا يحصل من شيء كالتصديق البديهي المتوقف على تصور طرفيه الغير الحاصل منه أو يحصل من شيء آخر غير ما يتوقف عليه كما فيا نحن فيه (قوله والا) لم أن يكون تصوره الخ) أي وهو باطل للزوم اكتساب التصور من التصديق وفيه بحث لأن العلم بثبوت العنوان للموضوع من قبيل التصديقات فلا يلزم المحذور فتأمل (قوله لا يقتضي أن يكون العلم الخ) بل الظاهر أنه يقتضي كون المدلول غير ضروري أي نظري وذلك نظير الشكل الأول والقياس الاستثنائي فإن افادتهما لنتيجتهما ضرورية مع أن النتيجة نفسها نظرية حاصلة منهما (قوله على كونه) أي كون صدق الرسول والفاضل المحتجتي وإن لم يقل أن ظهور المعجزة دال على الصدق بل على تصور الخبر بالرسالة لكن تصحيح كلامه

هذا في الأمور التبليغية الخ) يعني أن هذا الدليل على تقدير تمامه إنما يدل على أن خبره يوجب العلم في الأمور التبليغية والمدعي تام وهو أن خبر الرسول سواء كان في الأمور التبليغية أو غيرها يوجب العلم والوجه في إيجاب خبر الرسول العلم فيها عداها هو أنه ثبت بالادلة القطعية أن النبي معصوم فلا يكون كاذباً في أخباراته لأنه ذنب (قوله قبل عليه إذا تصور مخبره الخ) وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه أن خبر الرسول من حيث أنه خبر من غير أن يلاحظ معه حال الخبر يحتاج في افادته العلم إلى الاستدلال بأنه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق أما على تقدير ملاحظة حال الخبر معه بأنه رسول وأنه خبر الرسول فإيجاب العلم بديهي غير محتاج إلى ترتيب المقدمات فإن من سمع قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وعلم أنه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون أن يحتاج إلى استحضار تلك المقدمات بخلاف ما إذا سمعه ولم يعلم أنه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا الوجه فإنه يحتاج إليه (قوله وأجيب الخ) وحاصله أن تصور الخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بأن هذا الخبر ادعى الرسالة وأظهر المعجزة وكل من شأنه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا أيضاً على الاستدلال بالواسطة لأن الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بأنه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلالياً وفيه أن الاستدلال ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم أن يكون تصوره بوجه الرسالة استدلالياً * قال الفاضل المحتجتي فيه بحث لأن تصور الخبر بالرسالة ليس استدلالياً بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقيت انتهى أقول المذكور في شرح المواقيت إنما ندعي أن ظهور المعجزة يفيد علماً بالصدق وأن كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام إنما يدل على أن العلم بافادته ضروري طادي وكون افادة الدليل معلوماً بالضرورة لا يقتضي أن يكون العلم بالمدلول ضرورياً والدعوى أن ذلك زاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادة أو غلبة وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالة على كونه حاصلاً بالضرورة (قوله والشكل غلط) أي السؤال والجواب غلط لأن تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهاً فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بأنه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفاً عليه بلا واسطة وذلك لأنه مع تصوره بأن مخبر هذا الخبر رسول وإن هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة أخرى أعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا ثبت أن العلم بأن هذا الخبر صادق استدلالى موقوف على استحضار المقدمتين أي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق (قوله نعم تصور الخبر الخ) بيان لمنشأ غلط السائل والجيب يعني أن تصور خبر الرسول من حيث أنه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول أو من قبل نفسه استدلالى يحتاج في صدقه إلى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان

الأول بإرادة أنه إذا دلت المعجزة على الصدق فقد دلت على أن الخبر رسول فيتصور الخبر بالرسالة فينلزم ما ذكره الفاضل ما ذكره المولى المحتجتي

(قوله يجعل صدقه بديهاً) نقل عن المولى الحنفي وان كان تصور عنوان انه خبر بلفه الرسول من الله موقوفاً على التصديق بأن يقال هذا خبر بلفه الرسول من الله وليس خبره من عند نفسه لكن من حصل له هذا التصديق ولومن الدليل وتصور الخبر بهذا العنوان يصير الحكم عليه بالصدق بديهاً لان الحكم على خبر الله الذي بلفه الرسول بالصدق ليس بنظري اه وفي قوله وان كان تصور عنوان انه خبر بلفه الرسول من الله موقوفاً على التصديق اشارة الى (١٨١) جواز استفادة التصور من

التصديق بل تصور المحكوم عليه بثبوت مفهوم المحكوم به له دائماً مستفاد من التصديق بالثبوت المذكور وتحقق ذلك ان تصور المحكوم عليه باذ كـ مستفاد من تصور التصديق المذكور لان نفسه افاقه عبدالرسول (قوله قائل) وجه الامر بالتأمل ان ما بحثه الامر بالتأمل خارج عن طريق المناظرة لان الخارج مستدل وقوله قيل عليه الخ منع لصغري دليله والجواب ابطال لسنده المساي بزعم الجيب فتقول الجبالي لان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل الخ كلام على المنع فلا وجه لافراغه في قالب المنع كما صنفه الامر بالتأمل بل طريقه الاثبات وأناي به بل مجرد كونه كلام المللح ذا احتمالين يصح أحدهما كاف لما هو بصدده وبتأمل هذا يعلم

انه خبر بلفه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلفه الى الخلق يجعل صدقه بديهاً ولا يحتاج الى دليل فاعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فلفظاً لا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له يفيد العلم الاستدلالي وموقوف على استحضار بينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلفه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والتفاني يجعل صدقه بديهاً ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل * قال الفاضل الحنفي ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهاً مهم وذلك لان تصور خبره هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلفه الرسول وما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهاً كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى أيضاً بديهاً لان الرسالة في صورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه للملاحظة هي منشأ البدهة على ما ذكره أقول ان أراد ان تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر أولاً بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلفه فهو لم جواز ان يتصور الخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان أراد ان تصور الخبر باعتباره رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلفه فللازمة مسلمة لكن الحنفي أعما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهاً على التقدير الاول قائل (قوله لكن الكلام الخ) استدراك لدفع قوم ناشي عن سابقه وهوانه يجوز أن يكون مراد السائل من قوله اذا تصور خبره بالرسالة لم يحتاج الى الترتيب انه اذا تصور خبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهاً من غير احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلفه الرسول يجعل صدقه بديهاً فحينئذ يكون السؤال والجواب صحيحاً وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته أي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه ما بلفه أو غيره يدل على ذلك قوله وهو أي خبر الرسول بوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل أي ما بلفه الرسول بوجب الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالاً يحتاج الى استحضار بينك المقدمتين على ما مر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلفه يجعل صدقه بديهاً ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (قوله ونظيره الخ) يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهاً واستدلالياً انه اذا لوحظ العالم من حيث

ان ليس شيء من السؤال والجواب يخلط فتنه له ان كنت أهله فان شيئاً مما سيرده لا يجدي نفعاً بعد ما نهتكم عليه ام مولانا خالد وقال بعض أهل التحقيق يمكن ان يكون وجه التأمل انه كاد ان لا يصح حمل كلام الفاضل الحنفي على الشق الثاني لانه علل الصدق بملاحظة الرسالة في صورتين لا بملاحظة التبليغ اه (قوله أي من حيث انه الخ) أشار بالتفسير الى ان المراد من قوله من حيث ذاته مجرد النظر عن كونه ما بلفه الرسول لا مجرد من اضافته الى الرسول أيضاً (قوله أو غيره) بالخبر أي من غير ما بلفه الرسول بان يكون من عند نفسه

(قوله لكن المناقشة في المثال (١٨٢) الخ) لا يفتنى ما بين التخييل والتخييل من الفرق الواضح وان المشبه بالبطل أحق

بالبطلان من المشبه به
فليس هنا مناقشة في المثال
حتى يقال انها ليست من
دأب المحصلين اهـ خلاه
(قوله لا فائدة في ذكره الا
التكرار) من تأكيد الذم
بما يشبه المدح كقولهم
فلان لا خير فيه الا انه
يسير الى من أحسن اليه
(قوله هو عدم التجويز
العقلي) الاظهر بل
الصواب ان يقول هو
عدم الجواز العقلي اذ
التجويز العقلي بمعنى الامكان
الذاتي على ما صرح به
الشارح في آخر الكتاب
والسيد قدس سره أفاده
عبد الرسول (قوله ان
ما قاله) خبران هو ما يأتي
بمدحمة أسطر أعني قوله
في غاية البعد (قوله لا بد
له من دليل) لعل دليله
كون الكتب الكلامية
مشحونة باستعمال عدم
الاحتمال في الحال (قوله
قالوا ان يفسر التيقن
الخ) وجه أولوية هذا
على ما ذكره المحقق الحياي
مع ان هذا أيضاً خلاف
المعارف على ما سيأتي
كونه أقرب الى المعارف
حيث أخذ فيه عدم

ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المتقتضية لحدوثه وأثبت له الحدوث فيقال العلم حادث
يكون ثبوت الحدوث له نظرياً محتاجاً الى النظر واذا لوحظ بوصف التعبير ويقال العالم المتغير
حادث يكون ثبوت الحدوث له بدهيّاً غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالتين على
ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البدهية والكسبية وبما قررنا لك
ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان التعبير بدهيي مم اذ لابد فيه من
ملاحظة الكبرى أيضاً وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى
هو النظر والاستدلال ليس بشئ فتشاوره قلة التدبر كم يرد عليه انه انما يكون بدهيّاً لو كان ثبوت
الحدوث للتعبير بدهيّاً وليس كذلك بل يحتاج في اثباته الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التعبير عليه
لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين (قوله هذا المعنى يعم الثبات الخ) يعني ان التيقن
بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومالا على
ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغواً لا فائدة في ذكره الا التكرار
وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي أيضاً يشمل
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العمام لا يوجب إلغاء الخاص اذ
لا دلالة له عليه أصلاً لانه ليس المراد بالعموم عموم الكل لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا
شك ان الثبات ليس داخلاً في الجزم المطابق وان الكل يدل على أجزائه والاظهر ان يقال هذا
المعنى يتمر فيه الثبات (قوله اللهم الا ان يراد الخ) أي اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد
بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنّاً في ذاته فيخرج
الجهل المركب وتقليد الخطي لان نقيضيهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز
وقوع نقيضه بدله وبخص عدم الاحتمال عند العالم بدمه في الحال فيخرج الظن ولا ينفوذ كالثبات
لان معناه عدم الاحتمال في المال فخرج به تقليد المصيب (قوله وفيه ما فيه) وجه النظر ان تعميم
عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو
عدم التجويز العقلي لا ما بهه والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم
العادية عن اليقينات لاحتمال نقاضها في أنفسها فان جبل أحد معلوم لنا يقيناً انه لم يتقلب ذهباً مع
احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى
تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما
ذكرنا لك ظهر انما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن
ما فيه لان معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال
النقيض عند العالم وأما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك
في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المال فلا بد من ذكر الثبات
ليظهر انه لا يزول بتشكيك الشك في المال في غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال
عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى
التبادر المذكور لا بد له من دليل (قوله قالوا لى) أي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء

(قوله وفيه شيء) نقل عنه وهو ان تخصيص التيقن بعدم احتمال التيقن عند العالم في الحال أيضاً غير متعارف اهـ (قوله أقول لا معنى لهذا التردد الخ) هذا الكلام من السالكوني مبني على اعتبار قوله (١٨٣) هو راجعاً الى المطابق وجعل

قوله في الحال والمال في الشك الاول وفي الحال لافي المال في الشك الثاني من التردد متعلقاً به أيضاً أما على تقدير رجوع هو الى الجزم وجعل ما ذكر قيداً للجزم فلا يتجه شيء منها وسوق كلام قره كمال صريح في الثاني حيث ردد في الجزم لافي المطابقة وكرر لفظ الجزم في شكي التردد فتنبه لذلك حتى تعلم من الذي خفي عليه ماهو أظهر من الشمس أفاده مولانا خالد (قوله فذلك الخ) أي خلاصة ونتيجة لما قبله (قوله على تقدير ان يكون العلم الخ) وذلك لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي بيان لكيفية سببية خبر الرسول الذي هو واحد من تلك الاسباب الثلاثة للعلم ولا شبهة في عدم صحة بيان العام بالخاص فيجب ان يكون العلم في كلا القولين عاماً حتى يصح البيان وحمل العلم في القول الاول على المعنى

كان ثابتاً أو غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد الخطي وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال التيقن عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المال بان لا يزول بتشكيك المشتك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقة الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وأما قال فالاولى اشارة الى أن له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود بالمبالغة في افادة خبر الرسول التيقن اخراجاً للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمناً قال الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان أراد بالجزم المطابق ماهو في الحال والمال كان ذكر الثبات لغواً وان أراد به الجزم المطابق في الحال لافي المال توجه عليه ما أورده بقوله وفيه ما فيه لجوابكم جواباً أقول لا معنى لهذا التردد لان ما هو مطابق للواقع مطابق في الحال والمال وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فنشأ عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمال وليس بثابت وهذا أظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن المعجب أنه لم يطلع على وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو جواباً (قوله لا يخفى ان قوله يوجب الخ) يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ يدل على ان مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت الخ ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى أنه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت الخ مستدركاً لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مضمّن عنه اذ فهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواء وأما قلنا ان قوله فهو علم الخ يدل على ذلك لانه أورد بالفاء الدال على أنه فذلك لما قبله أي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابهاً للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون علماً بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلاً الخ أي وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلاً أو ظناً فلا يكون مشابهاً للعلم الضروري في التيقن أو تقليداً فلا يكون مشابهاً له في الثبات فانه صريح في أن لنقصود من قوله والعلم الثابت الخ ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم الخ رفع اهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوي اليقين الا أن استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من أن الادلة العقلية لا تعيد الا الظن كان مؤيداً لارادته وأما ما قاله الفاضل المحشي من أن العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور أعني صفة يتجلى بها المذكور الخ وهو شامل لليقنيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغواً فليس بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم قائماً يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم الخ على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلاثة أيضاً محمولا على المعنى الا عام وهو باطل والا لم يخص الاسباب في الثلاثة

العام يستلزم المحذوران الذين سيذكرهما المولى المحشي (قوله لم ينحصر الاسباب في الثلاثة) اذ من جملة ما يفيد الظن خبر الخطباء والوعاظ والحكام بل خبر كل شخص معتقد فيه يفيد الظن

(قوله وأيضاً يجب التصريح في الحواس الخ) أي كما صرح بذلك في خبر الرسول وذلك لا يتوهم ان اقلتها لظن دون اليقين (قوله يعني ان الاقرب الى الفهم) لم يقل يعني ان الاقرب الى الصواب كما يقتضيه الباقي من الاعتراض والتكلف في الجواب تنبيهاً على ان فيها ذكره (١٨٤) الشارح سوى ما ذكر اعتراض البعد عن الفهم أيضاً (قوله في العلم الحاصل

بخبر الرسول) وان كان استدلالاً بخلاف العلم الاستدلالي الغير الحاصل بخبر الرسول فانه ليس في تلك المرتبة في القوة وان كان يقيناً أيضاً تأمل لعل وجه التأمل ان الشارح سيصرح في بحث الايمان ان معنى زيادة اليقين زوال علم وحصول آخر بعده بناء على ان العرض لا يبقى زمانين واذا بني الامر على هذا القول فليس هنائي واحد يقوي ويضعف بل زوال كيفية وحصول كيفية أقوى منها مكاتها أقول وهذا معنى القوة والضعف لان زيادة الشيء وقضائه اما ان يعتبر باعتبار الكم أو يعتبر باعتبار الكيف والاعتبار الثاني هو القوة والضعف على ما قال السيد السند في شرح المواقف في بحث الايمان فنسب أثبت الضعف والقوة أثبتهما لا محالة فأمل اه من بعض الفضلاء (قوله

وأيضاً يجب التصريح في الحواس والخبر التواتر والغل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين (قوله وأيضاً سائر العلوم النظرية الخ) يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الخاصة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص ارد على من قال ان الدلائل العقلية لا تزيد اليقين (قوله والاقرب ان مراده الخ) يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الخ انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول أيضاً في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأي المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات في القوة والضعف كما سيجي في بحث الايمان أقول رأي المصنف نفى الزيادة والفصلان عن اليقينيات لا نفى القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بدعي لا يرى ان تضديقنا بالشرعيات ليس كتضديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت الخ يضاهي العلم الثابت الخ بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام أقول هذا التوجيه في غاية البعد اما أولاً فلانه لا حاجة الى تفسير العلم هنا اذ قد صرح في قوله وأسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندم الاعلى اليقينيات واما ثانياً فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ويوجب الاستدلال مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثاً فلانه يجب حينئذ ذكره متصلاً لقوله والعلم الثابت واما رابعاً فلانه لا معنى لانسان العالم المشرب به فذلك لما قبله واما خامساً فلانه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله والا لكان جهلاً الخ (قوله وكذا اشارة الخ) يعني ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة اليقين الخ اشارة الى ان الادلة العقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوم مدخل فيها كما انه ليس لها مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوم اذ الوم له استنبلا على جميع القوى فيصرف في المقولات أيضاً فيحكم أحكاماً كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلي هذا مخالف لما قرر في الاصول من ان الادلة العقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة أوضاع الالفاظ وان مقصود المتلفظ بالبلوة ماذا هل هو الحقيقة أو الحجاز وليس لنا الى اليقين بشئ من ذلك سبيل أقول مراداً يكون الادلة العقلية مفيدة للعلم الذي هو غاية اليقين انه يفيد بهد أن يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد اليقين بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوم فيه واليقين بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع

وليس لنا الى اليقين الخ قد ذكر في شرح المواقف ان دلالة الادلة العقلية على مدلولاتها تشوق على أمور عشرة كما ظنية فتكون دلالتها ظنية واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها وهذا مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها أي الدلائل العقلية قد تفيد اليقين أي في الشرعيات بقرائن تدل على انتفاء الاحتمالات الموجبة لعدم اليقين هذا

(قوله تأمل) وجهه انه بناء على المراد المذكور يكون قول المصنف والعلم الثابت به بضامي العلم قضية جزئية لا كلية والظاهر خلافه (قوله ذكر في الكافي الخ) المقصود من هذا النقل التوفيق بين القولين أعني قول الشارح وقول الحلي رحمه الله واعلم انهم قد ذكروا لقبول خبر الواحد شروطاً منها ان يكون موافقاً للدليل القطعي ومنها انه لا يخالف الكتاب والتواتر والاجماع ومنها ان لا يكون وارداً في حادثة تم بها البلوى بان يحتاج الناس كلهم (١٨٥) اليه حاجة متأكدة مع كثرة

تكرره ولهذا أنكر الحنفية خبر نقض الوضوء بمس الذر لأن مانع به البلوى يكثر السؤال عنه فتقضى العادة بنقله متواتراً وان أوجب من طرف الشافعية بمنع اقتضاء العادة لذلك (قوله بل المقيده للعلم) حاصله ان الخبر ليس من أسباب العلم حقيقة فكأن ينبغي ان لا يمد منها لكن لما كثر مدخله في معرفة المعلومات الدينية جمل كان السبب المقيده فعد منها ادعاء ومحجوزاً وليس في الخبر المقرون تلك المدخلة فلا وجه لصدده من الأسباب فاخرج باعتبار قيد التحرز عن القرآن وهذا جواب لا يحسب حوله شيء الا انه يرد عليه ان مثل هذه التوجيهات لا يفيد في القطعيات بل في الخطائيات فتأمل اه من بعض الفضلاء (قوله قال الفاضل الحلي

كما ذكر في شرح المواقف تأمل (قوله والا فهذا الحديث مشهور الخ) قبل كلام الشارح ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتماد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو أدنى منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الأمة بالقبول حتى صار كالتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد الا انه في حكم المتواتر لان الأئمة قد أجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره في خلاصة الطلبي انه قال ابن الصلاح رحمه الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر في الاحاديث أعياء طلبه وحديث (من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) زاه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجهم (قوله انما قطع النظر عنها الخ) يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلاً مع كون كل واحد منهما أمراً خارجاً عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سبباً للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه ولا فالخبر ليس سبباً للعلم بل المقيده للعلم والخبر الصادق طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخله فيه وجعله سبباً سوى العلم فاعتبر قطع النظر عن القرائن (قوله وقد بوجه الخ) يعني قد تبين من وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تفك عن الخبر وتبقى مع اتفاه الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدمه بخلاف الدلائل فانه لا تفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيداً دائماً فلذلك قطع النظر عنها وأسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيداً للعلم دائماً فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل الحلي في توجيه قوله بان القرائن قد تفك عن الخبر الخ ان الخبر بقدم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو هذا شأنه فهو صادق أقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تفك عنه أصلاً والخبر المذكور لم يكن مقروناً (قوله وليس كذلك) يعني ليس الامر كما

(٢٤ — حواشي المفاتيح أول) الخ) قال مولانا خالد والفرق بينه وبين توجيه السالكوتي ان حاصل هذا التوجيه وجود الخبر بلا قرينة وهو غير متجه اذ الكلام في الخبر المقرون فهو خلاف المفروض وحاصل توجيه السالكوتي وجود قرينة بلا خبر وهو ليس من قوله فلا وجه لادخله فيه أي في الخبر الصادق خلاف المفروض في شيء وإن لزم من جواز أحد الوجودين ذهنياً أو خارجاً جواز الآخر أقول وهذا التوجيه أيضاً لا يخلو عن كونه خلاف المفروض لان الكلام في الخبر المقرون بقرينة رفع احتمال الكذب وليس في القرينة مطلقاً بل بقرينة قوية ترفع احتمال الكذب فيكون خلافه أفاده بعض الظاهرين

(قوله قرب اجتماع بخلق الله الخ) (١٨٦) لا كان حال الاجتماع متفاوتاً في خلق العلم وعدمه يعلم ان مجرد الاجتماع

قال الموجه اذ المراد بالقرينة هنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل الحنفي اى ليس هذا التوجيه صحيحاً في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد أو في بعض الاشخاص أو في بعض الازدهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدوداً من أسباب العلم أقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومنشأ حصول العلم غيبه الاجتماع قرب اجتماع بخلق الله العلم عقبيه ورب اجتماع لا يخلفه الله فلا يكون افادته بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل ببقا هنا اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس بملاحظة أحوال الخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال فيه قرب اجتماع بخلق الله العلم عقبيه في مقام ولا يخلفه بعده في مقام آخر من غير تأثير لاجال والمقام فيه * قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن أن يضبط لا اجمالاً ولا تفصيلاً اما اجمالاً فظاهر واما تفصيلاً فليكثرها واختلافها باختلاف الطباع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست كذلك أقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالاً بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال أيضاً ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله كما في العلم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها أمور خارجة عن الخبر تأمل انتهى أقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون أيضاً في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبراً لان وجه دلالته هو كونه خبراً مقروناً فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في أحواله (قوله لانه كذلك الخ) أي لان خبر أهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبديهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام (لا تجتمع أمم على الضلالة) وقوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله) الآية وفيه انه اذا كان خبر أهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جملة داخل تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم أيضاً بطريق المسامحة أي يوجب العلم الضروري وما في حكمه (قوله وحاصل

ليس كافياً في خلق العلم بل هناك أمر آخر ينضم الى الاجتماع يحصل منهما العلم وان لم يعلم خصوصية ذلك الأمر ولا نمسي بالقرينة والدليل سوى هذا وعلى هذا اندفع البحث المذكور عن الفاضل الحنفي واندفع الاندفاع الا بى فالأولى في اندفاع ما قيل بقي اشكال قوى الخ أن يقال ان الخبر المتواتر هو الذي يكون مصاحباً لجميع ما يتوقف عليه حصول العلم فلو نقصه شيء مما يتوقف هو عليه لا يسمى متواتراً على ما قال الشارح فيما سبق ومصدقه وقوع العلم من غير شبهة فليس مع الخبر المتواتر دليل ولا قرينة اذ بعد ثبوت كونه متواتراً تم جميع ما يتوقف عليه حصول العلم ولا شبهة في أنه بعد ذلك لا يحتاج الى شيء آخر وبهذا يندفع أيضاً ما ذكره الفاضل الحنفي على ما لا يخفى أفاده العلامة عبد الرسول وانما قال فالأولى لانه يمكن ان يحصل ما ذكره المولى الحنفي

على هذا بأن يقال ان الاجتماع الذي لا يخلق الله العلم عقبيه ليس اجتماع التواتر فليس الخبر حينئذ خبراً متواتراً الجواب فصح ان الخبر المتواتر لا يحتاج الى قرينة ودليل

(قوله على التجوز) بذكر المتواتر وإرادة ما ثبت له حكم المتواتر من كونه صادراً عن جماعة يتمتع بواطئهم على الكذب سواء كان متواتراً حقيقة أو خبر أهل الاجماع وبذكر خبر الرسول وإرادة ما ثبت له (١٨٧) حكم خبر الرسول من

كونه واصلاً بهم من جهة الرسول سواء كان خبر الرسول نفسه أو خبر الله تعالى أو خبر الملك فالتجوز في اللفظ لا في حذف المسطوف لانه يأتي عنه لفظ الادخال السابق واللاحق وبأبي عنه أيضاً قوله لا يبارادة ما في حكمها (قوله لا يخلو عن تصف) التصف ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان جوزه البعض ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل حمل الكلام على معنى لا يكون دلالة الكلام عليه ظاهرة وهو أخف من البطلان اهـ كليات قال مولانا خالد ووجه كونه تصفاً شيئان أحدهما انه سلب عنمالآية ظاهراً وهذا التوجيه يدل على انه آلة حقيقة وسمى باسم الفاعل مجازاً والثاني ما يتفرع منه من عدم محبة القياس على قولهم القدرة صفة مؤثرة اذ لا مانع فيه عن كون المراد بها غير الفاعل بل لا مصحح لإرادة الفاعل من القدرة عندنا

الجواب ان الحصر مبنى الخ) يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة أنواع وفيه اشارة الى أن مقصود الشارح من ادخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر أهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بإرادة ما في حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره أو على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيداً بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يملعون الاجماع وكيفيته كذا قيل (قوله ان قلت هذا الخ) يعني قد سبق في وجه حصر أسباب العلم في الثلاثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والاى وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في أن المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه (قوله قلت الخ) حاصل الجواب اما لانعلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة له اصلاً اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحتراقه بل انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى منفعله وأما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة للعلوم بسبب المنطق مثلاً مع انهم امنوا بصفات النفس فقله اطلاق مجازي والا فانفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقى ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مراراً كثيرة وانه يكون حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركاً اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجاً فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح أن مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما نفي الفيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلاً تاماً في الادراك فانه سلطان القوى الداركة فكانه المدرك وظهره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة كذا أفاده بعض الافاضل ولا يخلو عن تصف (قوله وأما حمل الغير على المصطلح فعبث) أى وأما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمنع ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الفيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفاً للنفس لان وصف الشيء ليس مغايراً له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فعبث عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو الأقوى أعني ما يكون مغايراً في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفي الفيرية بالمعنى المذكور إنما هو عن الصفات القديمة وأما الصفات الحديثة فغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود أحدهما مع عدم الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجي بالنفصيل انشاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك

بخلاف العقل حيث يأتي بمعنى النفس والقوة على ان ما يفهمه من آلية القدرة الالهية بشع ما لم يؤول بما أول به اهـ (قوله والعقل مع النفس كذلك) فانها لكونهما من الصفات والموصوف الحديثة يمكن وجود النفس بدون العقل الذي

هو صفها. وفي بعض النسخ لا يوضح ذلك ألا يرى أنه يزول عند الانغماء والجنون وغير ذلك اهـ (قوله لان الكلام في العقل الذي الخ) لان الكلام فيها هو ليس بخارج عن ذات العالم المكلف والعقل بهذا المعنى خارج وفيه أنه على هذا لا يصح حصر الخارج في الخبر الصادق اللهم الا ان يكون الكلام في الاسباب القريبة والا لوجب ان يمد الشمس منها لانها دخلت في الادراك بواسطة البصر وقس اهـ كنيوى (قوله كما يدل عليه) أى على ان العقل يطلق على النفس وفيه ان الحديث لا يدل الا على ان العقل ليس من قبيل الاعراض (١٨٨) بل من قبيل الجواهر ولذا قال بعض المحققين واستدلوا على جوهرية بقوله

(قوله هذا هو النفس بعينها) اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعاً وأما العقل المتعارف للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ أدراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في أنه متعارف للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا أن يقال بالمغايرة الاعتبارية أو بجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيفا ولك أن تقرأ قوله تدرك على صيغة المعلوم ويكون مستنداً الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به لتعمدية فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائط الخ واعلم أن الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر الجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال أبصارنا بالاضافة الى الشمس كما ان باضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره يدرك العقولات فالأظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفاً للعقل بهذا المعنى وإنما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مراداً هنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه (قوله والعرف واللفة على مغايرتهما الخ) يعنى ان العرف واللفة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه أقول هذا إنما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكراً لاطلاق العقل على القوة المذكورة أما لو كان قائلاً بها ويكون مقصوده من هذا التعريف أنه يطلق العقل على النفس أيضاً كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فاقبل الحديث وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق العقل في أحسن صورة فقال أقبل فاقبل فقال أدبر فادبر فقال أنت أكرم خلقى بك أكرم وبك أهين وبك أعذب وبك أتنب فالأولى أن يقال إنما أوردته الشارح بقيل اشارة الى أنه بهذا المعنى غير مراد هنا لانه بهذا المعنى ليس سبباً للعلم (قوله عدم تقيده الخ) يعنى عدم تقيده العلم بالضرورى أو الاستدلالى أو نحوها بان يقول بقيد العلم في الالهيات أو في معرفة الصانع مع اتيانه معرقاً بلام الاستفراق اشارة الى العموم يعنى أنه سبب لجميع أنواع العلوم فاندفع ما قاله الفاضل المحشى من أن عدم تقيده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستفراق والذي يفهم من عدم تقيده هو الاول دون الثانى (قوله تقيده رد لفرق المخالفين الخ) فتخصيص الشارح السنية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاول

صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله الخ قال ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد بعد ولم يتبسه لقوله يدرك به وان المتكلمين ينكرون النفس الناطقة الجردة ولا يطلق في عرفهم اسم العقل عليها أصلاً وأيضاً قد جعلوا العقل المحدود من أسباب العلم مناط التكليف فكيف يتصور تفسيره بالنفس الناطقة التي تنبى مع زوال ذلك المناط كافي الجنون هذا (قوله مع اتيانه معرقاً بلام الاستفراق) يعنى ان هذه المقدمة مطوية في كلامه احتش الحيايى لظهورها لان المقام مقام الرد على المخالفين جميعهم لكن بقي أنه على هذا لا يكون لعدم التيد المذكور دخل في

العموم ولك ان تدفعه بأنه لما كان المراد عموم أنواع العلم لا افراده اذ ليس العلم بجميع افراد العلم في طاقة البشر من الانواع مستفادة من عدم التقييد لسبب الاشارة بالعموم الى عدم التقييد لا الى التعريف اللامى والحاصل ان أصل العموم وان كان من اللام لكن العموم النوعي من عدم التقييد اذ لو قيد لافاد اللام عموم افراد ذلك المقيد والى دفع توهم ان المراد بالعموم عموم الافراد أشار المولى المحشى بقوله يعنى أنه سبب لجميع أنواع العلم (قوله فتخصيص الشارح السنية الخ) يشير الى ان غرض المحشى من هذا التعميم هو التعريض بالقصور والحق ان غرضه أنه لو لم يحمل عدم التقييد على العموم لم يكن مخالفاً للسنية وبعض الفلاسفة فلم يكن رداً لها وان حمل على العموم فكما يكون رداً لسائر المخالفين كذلك يكون رداً للمخالفين كما لا يخفى أقاده الكلبيوى

منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله فقط (قوله هذا دليل بعض الفلاسفة الخ) يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرة في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا حسنة اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عداها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جمل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم (قوله لان هذا نسبة الخ) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مشبهة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعويهم أثبت كونه من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المعلوم الخ ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله وصفاته لا بعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثرت الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالحزوم مشبهة نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الابجائية والسلبية في افادته النظر عمالا يرضى بسماعه الا ان الكرامة (قوله لكن يرد الخ) يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتي يتناقض (قوله يرد عليه الخ) حاصله اننا لا نعلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا لازام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم في هذا ايضا نظرا يفيد العلم عنده بانه يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شامة في الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يبا به (قوله هذا انما ينفي العلم الخ) اشارة الى اراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تطل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان جاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا أصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني (قوله لكن القائل بنفسها الخ) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا اذ المقصود الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم والمنكر ينكرها معا أي يدعي كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة أو بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة للذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب اننا لا نعلم ان مدعى المنكر لنفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة أو بعدم العلم بها ولا ينبغي عليك ان لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت قبيض ما ادعى المنكر الا أن يدعي الظن دون العلم (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر بخصوص العلم بافادته ذلك النظر

(قوله اما بانتفاء نفس الافادة الخ) التردد بالنظر الى انه ان ادعى القائل الافادة يقول المنكر في مقابلته نحن نكرر الافادة وان ادعى العلم بها يقول المنكر نحن نكرر العلم بالافادة والا فالظاهر ان انتفاء هذا المجموع بانتفاء القيد والمقيد عمالا بانتفاء أحدهما فقط على انا نقول ان التردد لمنع الخلو لا لجمع (قوله لزم ثبوت قبيض ما ادعاه المنكر أي المنكر لكون النظر مطلقا مفيدا وهو السنية على ما ضرح به بعض المحققين وذلك بان يقال لو لم يكن النظر مفيدا لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح مفيدا لعدم كون النظر مفيدا لكن اللازم باطل فالحزوم مثله ثبت ان بعض النظر مفيد وقد قال المنكر لاني من النظر بخيد وهو اجتماع التقيضين

المخصوص له لان اثبات القضية الكلية الفائلة أعنى كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر أعنى كونه مفيداً مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه (قوله) وقد يقال الخ حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادته النظر المخصوص ولا نسلم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً لا على العلم بافادته الا يرى اننا نحصل كثيراً من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من قس الحكم بكونه مفيداً ولا خلل في استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه (قوله) وقد زعمه الشارح الخ (وحاصل زعمه ان العلم بان النظر مفيداً انما يستفاد من العلم بذلك للنظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود الحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم لا يلزم من العلم بالزوم والعلم بتحقيق الملزوم ولذا شرط الشيخ في الانتاج التفتن بكيفية اندراج الاصل تحت الاوسط ليحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكرته من اننا نحصل كثيراً من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج (قوله) أي توقف الشيء على نفسه الخ (يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه أعنى توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادته هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعه والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى المهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لا نسلم ان العلم بافادته النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفاداً من الاصل بجملة كبرى للصغرى المهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المبين فليس موقوفاً عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل الخشبي على المعنى المجازي (قوله) حاصله انما تثبت الكلية الخ (يعني لا نسلم انه يلزم من اثبات افادته النظر بافادته النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادته النظر من حيث كونه نظراً والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا تثبت القضية الكلية الفائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية الفائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير أن يكون معتبراً بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من أفراد النظر كان أيضاً مثبتاً لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية

(قوله) لان النتيجة لازمة للدليل الخ (قال المولى الخشبي قول أحدوفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكون المقدمات المرتبة مستلزماً للمطلوب في ذلك الاستلزام وما ذكره من ان العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم بالزوم ويتحقق الملزوم انما هو في العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزماً للمطلوب اهـ (قوله) لعدم وجود التوقف من الجانبين (اذ النظر المخصوص الذي استفيد منه القضية الكلية ليس الا موقوفاً عليه فالقضية الكلية ظاهراً ولنفسه في ضمها (قوله) لانه من فروعه (أي لان النظر المخصوص من جزئيات موضوع تلك الكلية (قوله) على استلزامه اياه (أي استلزام العلم بالاصل العلم بالفرع (قوله) فقد أثبتنا حكمه (أي حكم النظر المخصوص في ضمن تلك الكلية

(قوله اثبات الحكم) صلة الاثبات مقدر وقوله بإفادة النظر صلة الحكم والتقدير اثبات الحكم بإفادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً بإفادة ذلك النظر المخصوص من حيث ذاته (قوله فيكون الموقوف الخ) أي والموقوف عليه إفادته من حيث ذاته فتبايرت جهتا التوقف ولم يلزم الدور المهرب عنه ولبت شعري ما ذات تلك القضية الشخصية النظرية وما إفادته بل هذا توجيه ضئيف بالوجه المرجوح أفاده بهض الفضلاء (قوله فلا دخل له في الجواب) اذ الواجب (١٩١) في الكاسب كونه

معلوما ولو بنظر وأما كونه ضروريا فكلما (قوله ويتكلم فيه) أي في ذلك النظر الآخر بان نقول تلك القضية الشخصية التي ذلك النظر الآخر موضوع فيها لا تكون أيضاً ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية مكتسبة بنظر آخر له وتكلم فيه أيضاً (قوله مالا يحتاج الى النظر) وان احتاج الى شيء آخر من احساس أو حدس أو تجربة (قوله الى سبب اصلا) أي سوى التوجه (قوله وانما قال والاولى الخ) يريد بذلك الاجابة عن الاعتراض الذي توجه على المحسني الجبالي بان مقتضى استدلاله على ادعاء الاولوية فساد عبارة الشارح ومقتضى التعبير بالاولوية ثبوت أصل

اثبات الحكم بإفادة النظر المخصوص من حيث كونه نظراً لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظراً فيكون الموقوف إفادته من حيث كونه نظراً ولا خلل فيه لتباير مثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب وأما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث أخذها بعنوان شخصيته ضرورياً وبشأن كليته نظرياً فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورة لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بإفادة نظر آخر لها ويتكلم فيه أيضاً فاما ان يذهب أو يعود فيلزم الدور أو التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورة اذا أخذ موضوعها من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا أخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي (قوله والاولى الخ) يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد مالا يحتاج الى سبب أصلاً وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد مالا يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لآخر فالاولى ان يقال مالا يحتاج الى سبب أصلاً اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب أصلاً من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى القوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة أمر آخر من فكر أو احساس أو حدس أو تجربة (قوله وجنله تفسير الاول الخ) يعني جعل قوله من غير احتياج الى التفكير تفسيراً وبياناً لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء أصلاً كما يفهم منه ظاهراً بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلائمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر الا كثنائي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار أقول هذا مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجريبات والبدهييات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المقتضي الى العلم اما بمجرد الالفاظ أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فانه صريح في أن ما ثبت

الصحة لها وحاصل الجواب انه انما عبر بالاولى لان للشارح ان يمنع صفري دليل المعترض مستنداً الى حمل الفكر على المعنى القوي فيندفع تنافي أول عبارته مع آخرها (قوله مالا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله) فيكون الضروري عبارة عما لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه (قوله خارج عن المقسم) يريد القائل بالمقسم العلم الحاصل بالعقل لا العلم المطلق سواء كان بالخبر الصادق أو الحواس السليمة والافدائية العقل في الكل لا يشكرها أحد فمقد تدقيق النظر يري ان السبب المقتضي الى العلم النفس الناطقة ليس الا وأما مسامحات المشايخ فلا اعتداد بها حال التحقيق وكون العلم الحاصل بالحواس ضرورياً غير خفي على أحد

(قوله يلازم ما قرره البعض) أراد به البعض الآتي ذكره في كلام الحشى الخيالي في حاشية قول الشارح رحمه الله وبغير بما لا يكون نحصيل الخ حيث يقول لكن براد ان بعضهم أدرج الحيات الخ لكن المراد هنالك عدم استقلال القدرة في تحصيله وهنا عدم استقلال مباشرة الاسباب في حصوله ومنشأهما توقف الحيات على أمور آخر لا يعلم ما هي ومنى حصلت وكيف حصلت كما يأتي (قوله من مجموع الخ) أشار به الى أنه ليس المراد استقلال شيء من عبارة المصنف وقرر الشارح في اقادة الظاهر المذكور بل بعض ذلك الظاهر أعني قوله ان الضروري في مقابلة الاكتسابي ظاهر من عبارة المصنف وبعضه أعني قوله بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب (١٩٢) بالاختيار من تقرير الشارح (قوله بالاختيار) متعلق بالمباشرة (قوله مع أنه

بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وأما قال لا يلازم تقرير الشارح لأنه يلازم ما قرر البعض من أن ما حصل بعد استعمال الحدس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى أن مباشرة الاسباب ليست مستقلة في حصوله كما لا يخفى (قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ) يعني أن الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري هنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر معناه مالا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله واستمره (قوله ويرد الخ) أي رد على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس مواظاً له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقذور وتصور الطرفين المقذور لكونه كيباً فلا يصدق عليه أنه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد مالا يكون نحصيله مقدوراً بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يتبراه به مثبته لمباشرة الاسباب بصرف العقل والنظر في الاستدلالات وتقلب الحدة والاصناء في الحيات ولا يخفى أنه تكلف مع أنه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسامين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (قوله وأنه يلزم الخ) عطف على قوله ان للتأمل المذكور أي رد على ما هو الظاهر أنه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلًا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجريبات والحدسيات متروك البيان مع أنه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه خسر الاسباب ضرورة أنه ليس بضروري لعدم حصوله بأول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله القاضى الجلبى من أن لا نسلم ان الحدسيات والتجريبات متروك البيان لدخولهما في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحدس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلًا بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل أقول ويمكن أن يقال ان التجريبات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها

يلزم الخ) يريد ان الفات النفس الناطقة نحو المجهول وتصور طرفي الحكم لا يكونان الا في التصديق وهو ممنوع ولئن سلم فالكلام هنا في العلم بان الكل أعظم من الجزء وهو تصديق على أنه يأتي من الشارح الاشارة ومن الحشى الخيالي الصريح بأن المبحوث عنه هو العلم التصديقي وأنها هنا قسامين منه فكيف يكون خلاف الاصطلاح أقامه مولانا خالد رحمه الله قال والقائل المذكور هو غياث الدين (قوله والكسبي من العلم الثابت بالحدس الخ) المراد بالكسبي هنا ذلك بدليل قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي

كما سيصرح به الشارح وفاقاً للخيالي وهو كائن على جواب غياث الدين السابق ذكره وان آتياً والا فتصورات النظرية من العلم الكسبي الثابت بالعقل ولا مدخل فيها للاستدلال فلا يكون لقوله والكسبي من العلم الخ معنى اه خالد (قوله فتأمل) وجه الامر بالتأمل ان المفهوم من تفسير الشارح للاكتسابي بما فرغ عليه قوله فلا اكتسابي أعم من الاستدلالي خلاف ما قرره السالكوني من ان الاكتسابي بمعنى الاستدلالي نعم هو يتم بناء على ما في بعض الشروح من رادنها (قوله ويمكن ان يقال الخ) أي في دفع قول الحشى الخيالي يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجريبات والحدسيات مهيلاً أقاده خالد

(قوله فلا يرد النقض بالمسلم الخ) قال بعض الناظرين ونحن نقول لما كان العلم بمحقيقة الواجب حاصلًا لا مكانه ولو في النبي الكريم وورثته الفخام فهل هو ضروري أو اكتسابي فنقول ان فسر الضروري بما لا يكون في تحصيله قدرة مستقلة على ما ذهب اليه العلامة عضد الملة والدين ونسقط في الاكتسابي ان يكون (١٩٣) جميع الاسباب اختيارية فهو

ضروري لمن حصل له ذلك العلم وان فسر بما لا يكون في تحصيله دخل للقدرة كما ذهب اليه الشارح واكتفى بكون بعض الاسباب اختياريا في الاكتسابي فهو اكتسابي لمن حصل له ذلك لان التجرد والتصفية والسلوك لها دخل فيه وان لم تكن مستقلة في الحديث القدسي تجرد رأي وجع تصل وفي كلام بعض المرفاه لا ندرك الحقائق إلا بقطع الملائق ولا قطع الملائق إلا بهجر الملائق ولا بهجر الملائق إلا بالنظر في الدقائق ولا تنظر في الدقائق إلا بمرقة الخالق اه (قوله إشارة الى دفع شبهة أوردت الخ) هي ما قلنا الفاضل الحاشي كالدين من بعض حيث قال قبل عليه الحكم على غير المعلوم بأنه غير مقدور حكم لا يصح اذ يجوز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور انا اه وما

وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفصيلهما على مامر في وجه حصر الاسباب ولذا جملوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستمالة الحدس والتجربة مدخل فيها (قوله فالاولى الخ) يعني أن الاولى ان المراد بالبداية عدم توسط النظر فالمنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجريبات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلال والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى الخ إشارة الى أن ما ذكره الشارح أيضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه (قوله كلمة ما عبارة الخ) يعني ان المراد العلم الحاصل بقربة ان العلم الضروري من أقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا مايم الحصول وما من شأنه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بمحقيقة الواجب فاه وان كان يصدق عليه أنه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب أهل الحق من أن العلم بمحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى أنه لم تجر عادته تعالى بخلفه بعد استعمال اسباب العلم لا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بمحقيقة الواجب إنما يرد على مذهب من قال أنه يتمتع العلم بمحقيقة الواجب لم يأت بشيء لان القائل بامتناع العلم بمحقيقة الواجب الحكماء وبذمن المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سببا على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى أقول اعتبار الحصول في ماهية العلم إنما يظهر على ما عرفه الحكماء من أنه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من أنه صفة توجب تميزا أو ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة أو غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الإبهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواظف (قوله لكن يرد الخ) يعني ان شارح المواظف عرف الضروري بما عرفه الشارح وأدرج الحسابات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسابات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والاحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصغراوي السكر مر اورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس من أمور آخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الأمور في بعض المواضع دون بعض وتلك الأمور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها حصلت قبل الاحساس أو مع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بأنه يجوز هنا ان تكون أمور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل والالجاز ان يكون البديهيات الاولى أيضا موقوفة على أمور لا نعلمها وفيما قررنا لك إشارة الى دفع شبهة أوردت

(٢٥ — جواشي القوائد أول) قرره المولى الدافع لها هو قوله فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا وبأنه ان كون الشيء مقدورا يستلزم كونه مكتوبا حتى فسر بعض الفضلاء المقدور بالمكسوب وكون الشيء مكتوبا يستلزم كونه معلوما ونفي اللازم ملزوم نفي الملزوم فعدم كون تلك الأمور معلومة يستلزم عدم كونها مقدورة فصح الحكم على غير المعلوم بكونه غير مقدور لان وصف الموضوع هو

السبب للحكم المذكور فيكون من قبيل ربط الحكم بما يشترط بالعلية (قوله والضروري بما لا يكون كذلك) قال بعض الافاضل ولا يرد على طرده العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله والا لزم تحصيل الحاصل لان المراد من القدرة مطلقاً وهنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله (١٩٤) خلاف المذهب) أي مذهب الشيخ الاشعري من انه لا موثر في الوجود الا الله تعالى

في هذا المقام تركناها صوتاً عن اطالة المرام (قوله وجوابه ان الشارح حمل التعريف الخ) حاصله ان من أدرج الحيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحيات في الضروري لتوقفها على أمور غير مقدورة كما مر ومن أدرج الحيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري بما لا يكون كذلك فتدخل الحيات في الكسبي لحصولها بالا حسان المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على مبادئ ضرورية فلا تكون القدرة مستقلة في حصولها لتوقفها على المبادئ الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان تكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور (قوله وجه التناقض الخ) حاصله ان جعل الضروري أولاً مقابلاً للكسبي ثم جعل قسماً من قسمه أعنى الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسم الشيء قسماً من قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتباين بين القسم والقسم (قوله وليت شعري الخ) يعني ان دفع التناقض فرع تخيله وهنا لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري لمق واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضرورياً او نظرياً بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في البعد بلا توسط اختياره وصرف أسبابه وإلى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي على ماهو الظاهر من قوله وأسبابه أي وأسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلاثة أقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل أي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولأنك انما لا يلزم من ذلك كون قسم الشيء قسماً منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علماً حاصلًا بسبب المباشرة فيكون داخلًا في الكسبي ويكون الضروري قسماً منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون علي وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير أحواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للبعد أو يكون علي وجه المباشرة كما في النظريات والبدهييات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة بالافسد والاختيار فاحصل منه بدون المباشرة يكون ضرورياً واحصل منه بالمباشرة يكون نظرياً بالاعتبار المذكورين أولاً

فلا تأثير في وجود شيء في الحقيقة الا لقدرة الله عز وجل (قوله للتباين بين القسم والقسم) نسب الى المولى المحتجب لان القسم ما يقابل الا اكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي وهذا القدر من التباين كاف في الدفع اه وبفهم من قوله وهذا القدر من التباين كاف في الدفع ان التباين بينهما ليس تاماً لانها ليسا بتباينين بل بينهما عموم وخصوص مطلق والتباين التام بين الشئين هو المبانيّة وانما كانت النسبة بينهما العموم المطلق لان الاكتسابي أعم مطلقاً من الاستدلالي فيكون مقابل الاستدلالي أعم مطلقاً من مقابل الاكتسابي فاده افتراق الضروري المقابل للاستدلالي عن الضروري المقابل للاكتسابي الحيات هذا ولكن أنت تعلم ان القسم ليس مطلق الضروري المقابل للاستدلالي بل

القسم ذلك الضروري مع قيد كونه اكتسابياً فان المقسم الذي هو الاكتسابي معتبر في الاقسام ولا شبهة في ان الضروري الاكتسابي المقابل للاستدلالي مبين للضروري المقابل للاكتسابي فالصواب ترك قوله وهذا القدر من التباين كاف في الدفع (قوله اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة) أي فقط بان يكون أخص منه من وجه أو فرداً من افراد السبب المباشر أي السبب الاختياري بل بجماعه تارة ويفارقه أخرى كما فصله

(قوله وبما حررنا) من ان المراد بالاقسام قيودها أو انه على حذف المضاف (قوله مفهوم التقسيم) وهو ضم القيود المتخالفة الى مورد التقسيم ليحصل بالضم كل قيد قسم منه قوله لانه علة لقوله اندفع (١٩٥) (قوله وهذا القدر) أي

كون القيود لأنفس الاقسام
أعم من وجه من المقسم
(قوله كاف) أي لعدم
لزوم كون قسم الشيء قسماً
منه (قوله لم يصح حصر
الخ) وأيضاً لم يصح التمثيل
للضرورة الذي هو من
غير سبب مباشر بقولنا الكل
أعظم من الجزء لا يحتاجه
الى الالتفات المقدور (قوله
الخروج الحدسيات
والتجربيات) وكذا مثل
قولنا الكل أعظم من
الجزء من البديهيات التي
يحتاج حصولها الى شيء
مقدور (قوله وبما حررنا)
من ان مقصود المحشي
الخيالي هو ان حل الضروري
في التقسيم الثاني على معنى
آخر ليس لدفع التناقض
بل لاجل استقامة الحصر
(قوله بان هذا الكلام)
أي قول المحشي الخيالي
فيكون الضروري بمعنى
الحاصل بدون فكر
(قوله بالمعنى الاول شامل)
هكذا وقع في النسخ التي
رأيناها والصواب بالمعنى
الثاني شامل اذ كلام

هذا نهاية تحرير كلام المحشي (قوله ولو سلم فيجوز الخ) أي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة
لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز
ان يكون نظر العقل الذي لاجل قييد السبب المباشر به حصل منه قسم أعم من وجه من السبب
المباشر فان نظر العقل متحقق في الوحدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق في
الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضرورة والاستدلال
في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل بأول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم أي بنظر
العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلاً في الكسبي فلا يلزم التناقض
أصلاً وبما حررنا لك اندفع ما قبل لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه برف
ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود الحيوان اما حيوان أبيض
أو حيوان أسود لانه وان لم يميز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز
بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان أعم
من وجه من الحيوان وهذا القدر كاف كما لا يخفى (قوله نعم يرد على التقسيم الثاني الخ) يعني نعم
ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا بسبب أنه لو لم يحصل
عليه يلزم التناقض بل لاجل أنه لو حمل على ما يحصل بأول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح
حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلال بالخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما
حاصلتان بنظر العقل وليستنا بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما بأول التوجه لتوقفهما على الحدس
والتجربة ولا في الاستدلال لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دمه الى جعل قوله من
غير احتياج الى تفكر تفسيراً لاول التوجه فيحصل للضرورة معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر
قابلاً على حل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر
وأنما لم يحمل الفكر في قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى القوي أي من غير احتياج الى
سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلال ولم يحصل للضرورة
معنى ثان لان تمثيله للضرورة الحاصل بأول التوجه بقوله الكل أعظم من الجزء يأتي عن ذلك
لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا لك ظهران ما قاله الفاضل
المحشي وأنت خير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات
المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدوراً حاصللاً بمباشرة
الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسماً للاكتسابي فيلزم ان يكون قسم الشيء
قسماً منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى
الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح
من أن في حمل الضروريات على المعنى الثاني دفماً للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه

الفاضل المحشي على قول المحشي الخيالي فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر وقد صرح المولى المحشي قبل قوله وبما
جررنا بان هذا معنى آخر فيكون هذا هو المعنى الثاني وأيضاً الحكم بالشمول للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة
أنما يصح فيه دون المعنى الاول وهو الذي يحمد الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره

(قوله لان الالهام ليس الخ) قال بعض المحققين ويمكن ان يقال المراد من محبة الشيء " تفرقه وتحققه على الوجه المطابق للواقع فبما
أو اثباتا على ان المراد (١٩٦) بالشيء المعلوم كما يقال صبح الخبر وصبح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببا لليقين

بل فيه دفع لبطان الحصر وأبن هذا من ذلك واعلم ان مقصود المحشي من قوله وليت شعري
كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفرض الى
اعتبار المضمين للضرورة نعم فيه إيهام التناقض لكنه يرتفع بأدنى تأمل (قوله فيحتاج الى دفعه الخ)
يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة في
الثلاثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقص بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم
غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلذا أدرجوه في العقل وان كان باستعانة
الحدس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا عاما لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم
اذ المقسم الاسباب العامة لمؤثر الخلق فلا احتياج في دفعه الى ما ذكره (قوله الا أن تخصيص
الصحة الخ) لان الالهام ليس من أسباب المعرفة بفساد الشيء أيضاً والتخصيص يوم كونها من أسبابها
(قوله وجوابه انه خلاف الظاهر الخ) لان المتبادر من إطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (قوله
وفيه استدراك الخ) لانه يمكن أن يقال من أسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة بشمل التصو والتصديق
والكلام هنا في التصديق فادراج لفظ الصحة إشارة الى هذا (قوله وإيهام خلاف المقصود) لان
الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع في
ارادة الثبوت منها بلا قرينة إيهام خلاف المقصود قبل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع
واللاوقوع ومعنى محبة مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق
والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الإشارة الى أن المراد بالمعرفة التصديق
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه الخ يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف
المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة في مفهومه وإيهام
خلاف المقصود (قوله كلمة كان هنا غير مرضية) لانه قد جزم الشارح فيما سبق بأن العلم غديم
لا يطلق على غير اليقينات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمالات النقيض حالا
وما لا فلا معنى لاراد كلمة كان المشيرة بالظن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان عبارة المصنف
لا تدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على ما يشعر به قوله فيما سبق
ولكن ينبغي أن يجعل التجلي الخ حيث هم التعريف أولا وخصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب
في الثلاثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان أسبابه كثيرة كالخبر المقرون
بالصدق والالهام وخبر الأحاد والرؤيا الصادقة قلت يجوز أن يكون الحصر للاسباب الممتدة بها المفيدة
للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لاراد كلمة كان (قوله إشارة الى وجه التسمية) أي انما ذكر هذا
القيد في التعريف إشارة الى وجه التسمية والمثابة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيها
يعلم به كالحاتم لما يحتم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصالح
(قوله وليس من التعريف) أي ليس جزءا من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك

وان كان لا يقصر عن افادة
الظن اهـ (قوله والتخصيص
يوم الخ) هذا اذا كان
المراد من الصحة مقابل
الفساد وان كان المراد منها
مقابل الانتفاء أعني الثبوت
فتوهم كون الالهام من
أسباب المعرفة بالانتفاء
وان كان المراد منها مقابل
المرض فتوهم كونه من
أسباب المعرفة بالمرض مع
انه ليس من أسباب المعرفة
مطلقا (قوله والكلام هنا
في التصديق) لقائل ان
يجمع ذلك الا ان يقال
ان المذهب لا يكون الا أمرا
تصديقا والمراد من الكلام
ذلك لا الكلام الذي في
بحث أسباب العلم على انه
أيضا غير مسلم لكن يؤيد
ذلك تمديد المعرفة بالباء
حيث قال بصحة الشيء
ولم يقل معرفة محبة الشيء
(قوله فادراج لفظ الصحة
إشارة الى هذا) لان الصحة
بمعنى الثبوت والثبوت اما
رابطة أو محمول وعلى
التقديرين فالعلم بالثبوت علم
تصديقي
هو مبحث الحدوث

(قوله غلب فيها يعلم به) كان هذا ميل الى قول من قال أصل علم قاشبت ثلثة العين والاولى ان يقول كما
قال العلامة البضاوى انه اسم لما يعلم به لان صيغة فاعل لما يفضل به قياس وان يجعل التقلب في كونه اسما لما سوى الله تعالى

(قوله لانه حمل الغير على المعنى المصطلح) الفرية اصطلاحاً أى فى اصطلاح بعض طوائف المتكلمين كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر فهذه الفرية لا تتصور فى صفات الله تعالى مع ذاته ولا فى صفته مع صفة أخرى فان قيل الجوهر مع العرض غيران بالاجماع ومع هذا لا يتصور وجود الجوهر بدون العرض ولا بالعكس قلنا بلى ولكن قد يتصور وجود جوهر بدون عرض معين بل كل جوهر مع أي عرض معين هو هكذا اذ مامن جوهر الا ويمكن ان يقوم به عرض آخر بدلا عما قام به (قوله بعيد عن الفهم) منعه المحقق الكنتري فقال لانسلم ان حمل الفرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم على ما أشرنا اليه على أنهم انفقوا على ان العالم ماسوى الله وعلى غيريته له تعالى وقول المحقق على ما أشرنا اليه يريد به قوله سابقاً لان المراد بما سوى الله هو الذى يعلم به الصانع على ما هو مقتضى كلمة من وما يعلم به الصانع مغاير له تعالى اهـ (قوله يلزم استدراك قوله من الموجودات) دفعه المحقق الكنتري بأن قوله من الموجودات انما هو لدفع ان يراد من الفرية معناها اللغوى باه على ان المتبادر انه تعريف لفظي ثم قال على ان الملين انفقوا على هذا التعريف ومنهم من أنكر الصفات كالمعزلة فكيف يكون قوله (١٩٧) من الموجودات شاملا

للصفات حتى يحتاج
لاخراجها الى جعل قوله
ما يعلم به داخل في التعريف
اهـ لكن فى بعض الحواشي
ما يقوى به ظن المحشي حيث
قال اخراج الصفات بقوله
مما يعلم به الخ أحسن
لانه هو وجه المناسبة بين
المعنى اللغوى والاصطلاحى
ولانه يستثنى عن الابتداء
على ان الصفة ليست غير
الذات فتدبر (قوله من
وجهين الخ) الوجهان
يتوهمان من قوله من
الموجودات لكن الاول
بحسب المادة والآخر

لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعاً ومالماً بدونه والمشهور انه جزء
منه بناء على حمل الفرية على المعنى اللغوى واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظني ان المشهور
أولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات
لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى أن المراد الخ)
يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكر مؤمراً بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم
على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث أورد صيغة الجمع
وقال من الموجودات بياناً للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان في اتيان الامثلة من
الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس
الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه اسم موضوع للقدر المشترك
بينها أي بين جميع الاجناس أعنى كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس
كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاماً والموضوع له خاصاً فانه مخصوص بموضع
عديدة واذا كان موضوعاً لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد
من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكل على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمر
وبكر وعلى كلها (قوله لانه اسم للكل الخ) عطى على قوله اسم للقدر المشترك أي فيه اشارة
الى أنه ليس اسماً للمجموع والا لما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين
الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشف

بحسب الصيغة فتدبر (قوله فانه) أي هذا الضرب من الوضع يختص بموضع معدودة محصورة لتكنة لا تتحقق في مثل
لفظ العالم والا لا يمكن القول به في نحو الانسان ولم يذهب أحد الى جواز كون وضعه من هذا القبيل قال المحقق الكنتري
ماسوى الله مفهوم كلي يصح ان يكون موضوعاً له فلا معنى للمدول عنه وجعله آلة للوضع على أنه جار في مثل الانسان بالنسبة
الى افراده ولم يذهب أحد الى ان يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وبالجملة هذا الوضع مخصوص بموضع لتكنة
ليس مثل العالم منها اهـ (قوله فحينئذ) أي حين اذ كان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات
(قوله أي فيه اشارة الخ) يعنى في اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى أنه ليس اسماً للمجموع اذ لو كان
اسماً له لما صح ان يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وغير ذلك على طريق التعدد ولما صح جمعه كما في قوله تعالى رب العالمين
(قوله والقول بالاشتراك) أي المصحح للجمع باعتبار المعنى الثاني الذي هو القدر المشترك بين الاجناس (قوله بلا ضرورة داعية
اليه) فان جملة اسما للقدر المشترك بين الاجناس فحسب كاف في محبة اطلاقه على الكل أيضاً فلا داعي الى القول بتعدد المعنى

(قوله نوع حرازة) أي عدم ملازمة بين سابق كلامه ولاحقه (قوله فان قوله العالم بجميع أجزائه الخ) حاصله ان قوله العالم محدث مسألة من المسائل الكلامية ومسائل الفنون كليات فلا بد ان يكون موضوعها كلياً ضرورة ان ما كان موضوعه جزئياً أو اجزاء فليس بمسألة فلا بد ان يكون العالم عبارة عن مفهوم كلي وأما قوله بجميع أجزائه فلا يقضى بكون العالم عبارة عن مجموع أجزائه بل انما صرح به لان حدوث المفهوم الكلي لا يتصور الا بحدوث الجزئيات المركبة من الاجزاء فكانه قال اجزاء العالم محدثة للدلائل الآتية وحدوثها يقتضى حدوث كل جزئي من جزئيات المفهوم الكلي وحدث الجزئيات يقتضى حدوث ذلك المفهوم وبذلك يكون قد افاد حدوث (١٩٨) كل شيء مما سوى الله سواء الكليات والجزئيات ولذا قال فهو أبلغ في الرتبة

وهو اسم لكل جنس وليس اسماً للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيجتمع جميعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المصنف صريحة في أن العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع أجزائه حدث دون جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حرازة قلنا لا لئلا ذلك فان قوله العالم بجميع أجزائه لمحدث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع أجزائه حادث فقيه اشارة الى أن كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي يتركب منها في الخارج ومعنى تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو أبلغ في الرتبة على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطئاب وما ذكرته فيه أقرب الى الفهم والصواب (قوله والمشهور ان الصورة النوعية الخ) المقصود من هذا دفع ما يتجه من أنه كان على الشارح أن يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للمناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تعدد بالأمور خارجة عنها من كونها فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية غير قديمة بحسب تواردها أفرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن أفرادها الشخصية لاعن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن العناصر أنواعها المتقضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب تواردها تلك الأنواع عليها فيجوز خلوها عن أنواعها بطريق الكون والفساد بأن يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى جوزوا أن يكون نوع النار حادثاً بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل عليه بقاء صور الاسطوانات أي العناصر الارامية فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطوانات وباعتبار تحليلها اليها عناصر في أمزجة المواليد الثلاثة أعني المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في أمزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق بمرکزها وهي قديمة بالنوع عندم بحسب تواردها أفرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب تواردها والا لم تكن لمواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة

على الفلاسفة (قوله) لكن بالنوع والجنس بناء على تناول الصور في كلامه للجسمية والنوعية فيكون قوله بالنوع راجعاً الى الصور الجسمية وقوله بالجنس راجعاً الى الصور النوعية لأنها قديمة عندهم لكن بالجنس فليس قديمة شخصياً ولا نوعياً بل جنسياً فقط (قوله) لا تعدد إلا بالأمور خارجة (صفرى قياس يبرهن به على ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية أي حقيقة واحدة حذفت كبراه وهي وكل ما كان غير ما صدقانه بالخارجيات دون الامور الجوهرية الداخلة فهو حقيقة واحدة وطبيعة نوعية (قوله عن أفرادها الشخصية) أي عن كل

واحد منها على سبيل البديل لاعن جميعها والا يلزم الخلو عن طبيعتها النوعية أيضاً اذ بقاء الطبيعة يقتضي بقاء الفرد المنتشر أعني النوعية فرداً ما فاذ اتفت جميع الافراد باسمها انتفت الطبيعة أيضاً وكذا يقال في خلو العناصر عن أنواع الصور النوعية (قوله) المتقضية للآثار المختلفة) برهان على ان الصور النوعية حقائق متباينة فان استناد الآثار المختلفة الى أمر واحد دون مباد جوهرية متعددة غير معقول واستنادها الى الواجب الذي تستوي نسبته الى الكل غير معقول أيضاً (قوله كالحركة) أي كيان الحركة الفلكية قديمة بالنوع حادثة بالشمس عندهم (قوله) والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع) أي إن لم تكن الصور النوعية في المواليد قديمة بالنوع لم يكن المواليد قديمة بالنوع لانها اذا لم تكن قديمة بالنوع جاز خلو العناصر الموجودة في أمزجتها عن تلك الصور النوعية الاربع

وحينئذ تنابس تلك العناصر بصور أخرى غير ما كانت متبسة به اذ لا يجوز خلوها عن صورة فلم تكن المواليد قديمة بالنوع وهو خلاف زعمهم (قوله مطلقاً) أى جسمية كانت أو نوعية (قوله فيصدق على الصور النوعية) أى أنها قديمة بالنوع لانه أراد منه النوع الاضافي الشامل للجنس المندرج تحت جنس آخر واعتراض الفاضل العصام على هذا الجواب بقوله ان ارادة النوع الاضافي إنما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس وأجاب الفاضل الكفوى بأن الصور النوعية لكل من العناصر تحت مطلق الصورة النوعية العنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فله صورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس فيم المقصوداه (قوله أيضاً فيصدق على الصور النوعية) أى باعتبار شموله للجنس كما يصدق على الجسمية باعتبار شموله للنوع الحقيقي أو المعنى فيصدق على الصور النوعية صدقاً موافقاً للتحقيق والمشهور لان النوع الاضافي كما يصدق على النوع الحقيقي يصدق على الجنس المندرج تحت جنس آخر واعلم ان من المحشين من أجاب عن الشارح بغير ذلك اذ حمل الصور في كلامه على الجسمية ومنهم من صور اعتراض المحشي على الشارح بصور آخر اذ جمل (١٩٩) المبادر من قوله وصورها

الصور النوعية واعتراض بأنه كان على الشارح ان يقول لكن بالجنس بدل قوله لكن بالنوع غير ان تصور السبالكوني أدق تصوير حيث لا دلالة على التخصيص في الصور فضلاً عن ورود القصور حينئذ على كلامه أى الشارح (وبعد) فزود القول بالقدم الجنسي للصور النوعية دون النوعي الى الفلاسفة عزو من لم يدقق النظر في كلامهم فان الانواع عديم منزعه عن الحدوث الزماني

النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار لم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقاً قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال أو أراد بالنوع النوع الاضافي أعني المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقاً للمشهور (قوله قيده بالاضافة إلخ) أى قيد القيام باضافته الى العين أو الممكن احترازاً عن قيام الواجب بذاته فان معناه استثناءه عن المحل لان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب (قوله لا يخفى إلخ) يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة المارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المرفع أعني قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة إنما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب إنما يتم أن لو قرر عبارة المحشي بأنه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عيناً مع انه ليس بعين ويكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المرفع لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم كما لا يخفى وإنما قال المشهور لان بمفهوم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان تكون الهيئة مقومةً فانها امر اعتباري غير وجود

سواء كانت اضافية أو حقيقية كما تنزهه الاجناس لم الانواع الحقيقية باعتبار مادة واحدة مخصصة قديمة بالجنس فتدبر فهذا موضع جدبر بالتدبر (قوله اذ لا تحيز للواجب) أى فلو لم يقيد بها لا تنقض التعريف به عكساً (قوله مع عدم صدق المرفع) أى فينتقض التعريف به طرداً (قوله في دفع هذا النقض) أى الذي أورده الخياي بقوله ثم لا يخفى إلخ (قوله ابطال انحصار التقسيم) أى تقسيم العالم الى العين والعرض (قوله وحينئذ) أى حين اذ كان المقصود نقض تعريف قيام العين بالذات بأنه غير مالم لا ابطال انحصار التقسيم لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم لان نقض التعريف منها يبقى على حاله ويرد عليه انه لا كانت الوحدة معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض اعتبر في كل قسم ضروري أن ما كان معتبراً في المقسم معتبراً في الاقسام وبهذا تكون الوحدة معتبرة في التعريف أيضاً فلا يصدق التعريف عليه اذ الموجود في المادة المفروضة شيئان لاشئ واحد (قوله من غير أن تكون الهيئة مقومةً إلخ) أى فلا نقض بالجمع المركب من تلك الجواهر والهيئة لانه غير موجود لعدم وجودية جزئه الذي هو الهيئة ومعنى التعريف يمكن موجود متحيز بذاته وأفاذا تحقق الكنتقري توجهها آخر لقوله والمشهور حيث قال وإنما قال والمشهور

ليس بعين اشارة الى ان الكلام هنا في اجزاء العالم وهي افراد الشخصية ولا استحالة في كون الصورة العرضية جزءاً من فرد من افراد الجسم لا يقال يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو غير جائز لا نقول قد يقال عدم جوازه في الحقيقة الجوهرية النوعية دون الاشخاص والاصناف وايضاً قال الشريف العلامة الحال هو تقدم الجوهر بالعرض الحال فيه المتأخر عنه أو تقوم به على ان يكون محمولاً عليه موافقاً وأما تقوم به على ان يكون عرضاً حالاً في جزء آخر جوهرى كما في السرير فلا استحالة فيه وقد صرح به قطب الدين الرازى أيضاً انه تم اختار في الجواب أن الوحدة معتبرة في التعريف لاعتبارها في التضمين (قوله) وأجيب عن الاشكال المذكور الخ (تعقب هذا الجواب العلامة الكنترى بقوله وأنت خير بأن هذا المعنى مع كونه خلاف المتبادر يقتضى كون هذه المادة حينئذ واسطة بين العین والعرض مع أنها من الافراد الشخصية للجسم قطعاً اه فتأمل (قوله) ولا ينتقض الخ (جواب عما يقال اذا كان التحيز طارضاً للمجموع بواسطة الجزء ينتقض تعريف قيام العرض به اذ قيام العرض معرف بكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره ونحو السرير كذلك مع انه ليس من افراد قيام العرض وحاصل الجواب أن قيام العرض ليس معرفاً بكون تحيزه تابعاً لتحيز غيره مطلقاً بل بكون تحيزه (٢٠٠) تابعاً لتحيز موضوعه ونحو السرير ليس كذلك بل هو تابع لتحيز جزءه (قوله)

فكيف يكون جزءاً للموجود وأجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة في المروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العین ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه (قوله) ليس أمراً آخر بل عين وجوده الخ (اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بدم بما يرمي في الاشارة الحسية والشارح فسر به بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده أمراً آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورده السيد السند بأنه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المناجزة بحسب القنات وايضاً امكان ثبوت الشئ في نفسه مفار لا مكان ثبوت لغيره لانه كثيراً ما يتحقق الاول دون الثاني فان اليأس يمكن ثبوت في نفسه مع انه لا يمكن ثبوت للسواد واذا كان الامكان متغيرين فكيف يتحدد الممكنان أعني الثبوتين ويمكن الجواب بأن عبارة الشارح محمولة على التسامح كالشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية فتأمل (قوله)

وتخلل الفاء الخ (نقل عن المحشى الخياي ان هذا انما يتم اذا كانت الفاء التفريع والتعقيب اما اذا كانت للتفسير فلا اه وايضاً لا يدل الا على تفاريف المفهومين لا الذاتين لصحة قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله) وايضاً امكان ثبوت الشئ الخ (تعقبه بعض المحشين بقوله تفاريف الامكانين مبني على تفاريف الممكنين الذين هما

الثبوتان وهو أول المسألة اه (قوله) كالشهور والمقصود اتحادهما الخ (فيه ان التعليل بامتناع الانتقال بأباه بمعنى ويمكن الجواب بأن هذا الامتناع لا يقتضي الاتحاد الا يرى ان الصورة يتمتع بمثلها عن الهيولي مع ان التناهي هناك محقق قطعاً وان كانت الهيولي لا تقوم بل الامر بالمعكس وبالجملة يجوز ان يكون مبني الامتناع أمراً آخر ورأه الاتحاد المذكور قد تدير (قوله) فتأمل (نقل عن المحشى وجهه انه لا فائدة حينئذ لتفسير الشارح اه وذلك لان العبارة المشهورة كانت بحجة فائ فائدة في ذلك التفسير اذا كان مجمل ايضاً قال بعضهم لولا قول الشارح بخلاف وجود الجسم في الحيز الخ لا يمكن توجيه عبارته بوجهين آخرين وحينئذ أحدهما انها بمعنى ان وجوده في نفسه هو وجوده حال وجوده في الموضوع وقيامه به وثانيهما انها بمعنى انه لا يتم وجوده في نفسه بدون وجوده في الموضوع وبدون قيامه به لكون الموضوع من جملة علله هذا واستظهر بعض المحققين صحة ظاهر تفسير الشارح فقال أقول والتحقق ما ذكره الشارح على ما هو الظاهر من كلامه لان تعين العرض انما هو بعين الحال فلا مجال دخل في تشخيص الاعراض فان أراد الشريف بقوله ان له وجوداً في نفسه ووجوداً في الموضوع ان له وجوداً بالنظر الى ماهيته فليس كذلك لا يقتضي التناهي الخارجي والتعقيب بالفاء لا يدل الا على المناجزة بحسب المفهوم فحسب وان أراد ان له وجوداً شخصياً في نفسه ووجوداً شخصياً في الموضوع فنمؤد اه أقول وهذه المسألة من عوصات المسائل الحكيمة التي صبت على افكار جمهور المتكلمين وطول الكلام فيها متأخر

والفلاسفة الاسلاميين في احدى المسائل المحتاجة الى الفطرة الفارقة والنظر الادق من نظر العوام والجاهل (قوله يعني ليس المراد الخ) هذا ما استظهره الفاضل السالكوني في نكتة تفسير الحاشي للطول والمرض والعمق المذكورة في كلام الشرح وقال المحقق الكنتري ليس الوجه هو ذلك بل ان المعزلة لما فسروا الجسم بأنه الطويل المريض العميق أورد عليهم أنه تعريف للجسم بوارض له غير لازمة لأن الابعاد الثلاثة فضلاً عن كونها أموراً عرضية للجسم جائزة التبدل فليس مناط الجسمية حصول الابعاد بالفعل فأجابوا بقولهم المراد بالطويل المريض العميق ما يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم بمعنى القابل للقسمة اذ لا يجب وقوع القسمة فيه بالفعل فيرجع التعريف الى تعريف الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي ذكره فهذا هو نكتة التعبير بالفرض (قوله لا يوجب اشتراط الثمانية) اشتراط الثمانية قول الجياني من المعزلة وهو يقول الجسم مركب من سطحين كل منهما مركب من خطين وحاصله ان الجسم (٢٠١) يحصل بوضع أربعة أجزاء

فوق أربعة أخرى ولاتنبه العلاف من المعزلة الى ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضي التركيب من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة نقص من الثمانية جزآن فصار أقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة أجزاء بأن يوضع ثلاثة فوق ثلاثة والحق انه يكفي في التقاطع أربعة أجزاء على ما ذكره الحاشي ولهذا صار قول من يقول بكفاية الاربعة حقاً بالنسبة الى القولين الآخرين (قوله وبما ذكرنا ظهورك اختلال في عبارة الحاشي) قال العلامة

بمعنى البعد المفروض الخ) يعني ليس المراد بالطول والمرض والعمق ما هو المتعارف أعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً لأن تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء إنما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنان ويقع الثالث على متقاطعهما فيحصل مثلث جوهرية من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولاً وطول وثانياً عرض وثالثاً عمق (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد الخ) أي ليتمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلاً عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بأن التقاطع الخ) يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله بأربعة بأن يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجانب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجانبه الثالث فيحصل العمق بأن يتألف متلاً جزءاً ب فيحصل الطول وقام بجانب ب متلاً ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فهنا ثلاثة أبعاد أحدها من أ ب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال في عبارة الحاشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالوجه فوفقه رابع أي فوق أحدهما رابع كما في المواقف اللهم الا أن يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول أي الذي يقوم عليه رابع أو يقال ان أحدهما لعدم تعيينه في حكم التكرار فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلي في حاشية الطول ان جملة كثرت أياديه في قولنا فلان كثرت أياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول أو بأن علم الجنس في حكم التكرار فثمان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كافهما فلا يرد

(٢٦ — حواشي المفاتيح أول) الكنتري لا وجه لتسبة هذا الاختلال الى عبارة الحاشي دون عبارة المواقف فان عبارتها هكذا بأن يوضع جزآن بجانب أحدهما ثالث فوفقه رابع والتبادر ان قوله فوفقه رابع صفة لثالث ولذلك زاد الشريف واو العطف فقال وفوفقه رابع إشارة الى انه مصروف عن ظاهره فلان نوجه عبارة الحاشي بذلك اذ القيام عليه عين الفوقية أو بأن قوله يقوم حال من أحدهما وهذا التوجيه أوجه من التوجيه بحذف الموصول أو بجعل الجملة الفعلية صفة لاحدهما لأن حذف الموصول أو غل في الشذوذ من حذف العاطف وفي التوجيه بين الفصل بالإجنبي أي بين الموصول والصلة على الاول وبين الصفة والموصوف على الثاني (قوله لا يحصل به التقاطع) أي تقاطع جميع الابعاد الثلاثة بل إنما يحصل به تقاطع الطول والمرض والعمق والعمق وأما تقاطع الطول والمرض فلا يحصل بذلك (قوله في قولنا فلان كثرت أياديه) في الطول ومنه أي من التشبيه الجميل ما ذكر فيه وصف المشبه وحده كقولك فلان كثرت أياديه لدى ووصل مواهبه الى طلبت منه أو لم أطلب كالفيت اه وكثرت أياديه قل

فاعل ولا يجوز كون كثر صفة مشبهة وأياديه فاعل له والا لم يكن جملة ولا كونهما مبتدأ وخبراً والا لوجب ثابت كثير في أنه صرح في حواشي المطول بأن كثر أياديه خبر لفلان وكالفيت خبر نان وأن كونه صفة بأحد التأويلين تكلف ولذا نسب القول به هنا إلى الجلبى لكنه غير معتمد عند الجلبى أيضاً (قوله لم يكن ضلع الزاوية خطأ) وذلك لأنه لما صار أحد الجواهر أعني الجواهر المشترك بين الأبعاد الثلاثة ملقى الأبعاد لم يبق شيء من تلك الأبعاد إلا جوهر واحد وهو ليس بخط مع أنهم قالوا إن الزاوية هي الهيئة الحاصلة عند تلاقي الخططين (قوله المقصود من هذا بيان الخ) يعني أن الغرض من هذه الضميمة الزائدة أمور ثلاثة أحدها في كون النزاع مآله إلى تعدد اصطلاحات في معنى لفظ الجسم ثانياً في المناقاة بين كلام الشارح وكلام صاحب المواقف فإن صدر كلام الشارح يفيد أن النزاع ليس لفظياً وصاحب المواقف حكم بلفظيته وثالثها دفع المناقاة التي أوردت على الشارح بين أول كلامه وآخره إذ أول (٢٠٢) كلامه يفيد أن النزاع مضموي وآخر كلامه يفيد أنه لفظي حيث قال بل هو

ما قيل أنه إذا كان أحد الجواهر ملقى لم يكن ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب أن يكون كذلك كذا أفاده بعض الأفاضل (قوله وإن كان لفظياً راجعاً الخ) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعاً إلى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من أن حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم الخ أن لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شئ أنه نزاع لفظي يعني أنه ليس نزاعاً لفظياً بمعنى كونه راجعاً إلى الاصطلاح بأن يكون لفظ الجسم في اصطلاح موضوعاً للركب من جزأين وفي اصطلاح للركب من ثلاثة وفي اصطلاح للركب من ثمانية إذ لا مشاحة في الاصطلاح وإن كان نزاعاً لفظياً بمعنى أنه نزاع في معنى لفظ الجسم بأنه هل يحقق بالتركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانية فالشارح في النزاع اللفظي يعني الرجوع إلى الاصطلاح وصاحب المواقف أثبت أنه نزاع في إطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما (قوله أي مطابقاً لواقع الخ) إذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب التعقل كلياً ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئياً وقائدة أراد الفرض أن الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصفه أو لأنه لا يقدر على إحاطة ما لا يتناهى والفرض العقل لا يقف لخلقته بالكميات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الإشارات للمحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق بينهما لكن إعادة كلمة لافي عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي أنه لصفه لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره وأما وجه امتناع الانقسام العقل فهو أنه أمر غير منقسم في نفس الأمر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصوراً مطابقاً لما في نفس الأمر كما إذا تصور الإنسان بوجه الحيوانية فإنه وإن كان يمكننا

نزاع الخ (قوله بحسب العرف واللغة) أي بحسب العرف العام فاندفع توهم المناقاة بين نفي كون النزاع المذكور اصطلاحياً وبين إثبات كونه بحسب العرف وهذا وقد ظهر مما ذكر أن النزاع اللفظي يطلق على ثلاثة معان أحدها المعنى المشهور الذي هو مقابل النزاع المضموي وثانيها النزاع الراجع إلى الاصطلاح وثالثها النزاع في أنه لا معنى هو بحسب العرف واللغة وهذا الأخير يجمع النزاع المضموي لذا قال بعض الفضلاء وهذا

نزاع مضموي فالظاهر أن تسمية هذا النزاع لفظياً لمشابهة للنزاع اللفظي المقابل للمضموي في عدم ترتيب الفائدة عليه أم ملخصاً من تقرير مولانا خالد (قوله بحسب التعقل) متعلق بفرض وقوله كلياً حال منه ومعنى كونه كلياً كناية متلفعة وحاصله أن الانقسام الحاصلة من فرض العقل شيئاً غير شيء كميات كما لو حكم بأن الامتداد الفلاني يقبل القسمة بالمناصفة مثلاً وكذا كل قسم منه فإن النصف يحتمل الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بخلاف الانقسام الوهمي فإن الانقسام فيه أجزاء معينة لا يقبل الاشتراك فالقروض المذكور فيه جزئي أي متعلق بالجزئيات وإنما كان كذلك لأنه إنما يأخذ من الحواس ولذا كان أدراكه متناهيًا على ما يأتي (قوله ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه) أي ما يريد قسمه أي يقف عن القسمة أما لصفه الشئ المراد قسمه أو لأنه لو لم يقف لزم قدرته على آثار غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وأما العقل فليسكونه جوهرًا مجرداً مدركاً للكميات والكمي يطوي فيه جزئيات غير متناهية فهو قادر على الإحاطة بما لا يتناهي (قوله وبعضهم لم يفرق بينهما) أقول الفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي مما نص عليه الفلاسفة ومن لم يفرق بينهما فقد قصر وغفل عما لا يصح

التنازل عنه (قوله فانه غير متمتع في شيء من الاشياء) ألا يرى انه لو (٢٠٣) قيل ان كان زيد غير مالمع من وقوع

الشركة فيه فهو كالى
لسكان كلاماً مبهجاً حتى
اعتراضوا به على تعريف
الجزئي ثم دفعوه بما
يقرر الجواب به هنا (قوله
ولعل المحشي تركه الخ)
جواب عما يقال لم يحمل
المحشي الفرض المذكور
على التجويز العقلي يستفي
عن التقييد قال بعض
أفاضل المحققين ولو قال
الشارح ولا غلا بديل قوله
ولا فرضاً لكان أمس
بمنصوده وأنسب بالتقابل اهـ
وهو نظر صائب (قوله
بالمجردات) صلة منع ثم
لا يخفى ان الدين على ما فسر
المصنف هو القائم بذاته
ومعنى قيام المصنف بذاته
عدم تبعية تجزئه لتجزئته
فتكون المجردات خارجة
عن أصل المقسم بلا تأويل
فتح الحصر بها من ضيق
المطن وقد يجاب بان
للمانع ان يقول لا أسلم
انه لا معنى للقيام الا ذاك
وان تفسيركم للقيام بمترلة
ادعاء للحصر فلذلك انما مانع
للحصر فتدبر (قوله
متأخر عنه بمترلة) اذ قد
عرفت ان حاصل هذا

اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والمتعذرات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله أى
مطابقاً للواقع والا فللعقل فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضاً عدم القسمة الفرضية
المطابقة لمسا في نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه شيئاً غير شيء لانه غير متمتع في شيء
من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض
الفضلاء انه لا خفاء في أن هذه الكلية في حيز المتع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في
كثيرين اذ الفرض فيه متمتع كالفروض كما بين في موضعه لان الفرض المتمتع في الجزئي الحقيقي
بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المتعبر في تعريف المتصلة أعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير
متمتع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي
لم يكن حاجة الى قيده بالمطابقة فان تجويز انقسامه متمتع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن
تصورها متمتعين ولعل المحشي تركه لان الاول أسبق الى الفهم (قوله وان أمكن دفعه الخ) أى
وان أمكن دفع منع حصر المين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بأن المقصود بالتقسيم حصر
المين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فمى خارجة عن المقسم (قوله لا يقال
احتمال جزء لا يدل الدليل الخ) يعني لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك
لبقى احتمال أن يكون جزءاً من أجزاء العالم أعني المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا يناقض
غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع أجزائه الشاملة للموجودة والمختصة بالوجود
وأما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجي
أنما يدل على حدوث ماله كون في حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل
المحشي من أن هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجوابين
الذين ذكرهما الشارح فيما سباني في قوله وهنا بحث الخ فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره
الشارح منع لصغري الدليل أعني العالم اما أعراض أو أجسام أو جواهر بأنها لا نسلم الحصر
المذكور لجواز كونه مجرداً والطواب اثبات المقدمة المتنوعة بأن المقصود حصر ما ثبت
وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال الخ اعتراض
على هذا الجواب بأنها لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه يناقض غرض المصنف فهذا
الاعتراض والجواب متأخر عنه بمترلة كما تشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلي في تقرير هذا
الاعتراض لا يقال لم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزأ مبرهن ثابت
بالدلائل القطعية فيحتمل أن يكون بعض منها قديماً مستمراً لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء في
أنه يناقض غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك متمنع لان خلاصة الدليل
على ما سيجي أن كل ماله كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث
اولاً شك أن وجود الجزء بدون السكون في الحيز محال فيكون حادثاً البته فلا معنى لعدم دلالة
الدليل على حدوثه (قوله وأيضاً وجود جوهر مركب الخ) اعتراض على قول الشارح ولم يقل
وهو الجوهر احترازاً عن ورود المتع الخ بان مثل هذا المتع وارد على قوله واما مركب من جزأين

السؤال ان المجردات وان لم يكن لها ثبوت لكن احتمالها يناقض غرض المصنف وحاصل الجواب ظاهر ثم لا حاجة الى قول المحشي
وان أمكن دفعه بان المقصود الخ لان هذا الدفع بعينه الدفع الثاني للاعتراض الاول

(قوله وهو انما يعلم من اجزائه الخ) فان الشيء ما لم يثبت وجوده يعلم ولا يمكن طلب موجد له (قوله لا ينافي غرض المصنف) وبعض الناظرين أجاب بأنه ليس المقصود هنا الاستدلال لما أشار إليه الشارح من ان المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث مادل أحد الاسباب الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه فأمل (قوله حينئذ) أي حين نقييد الخط بالاستقامة (قوله فانه وجود الخط المستقيم الخ) منعه العلامة الكنتري حيث قلل لانسلم ان المستقيم مطلقا ينافي الكرة (٢٠٤) الحقيقة الا يرى ان وجود الخط المستدير بالقوة لا ينافي الكرة الحقيقة وقوله

وهو الجسم بأن يقال ان حصر المصنف المركب في الجسم ممنوع لجواز أن يكون المركب حاصلًا من جوهرين مجزئين فلا يكون جسما فلم يلتفت الى هذا المتع ولم يقل كالجسم (قوله لا نأقول الفرض يان الخ) هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع أجزائه الاجزاء مطلقاً بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من أجزائه المعلومة الوجود فعدم يان حدوث المحتمل أعني المجردات لا ينافي غرض المصنف (قوله واحتمال المركب الخ) جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله أن التركيب من المجردات وان كان محتملا الا أنه لم يذهب اليه أحد فلذا لم يلتفت اليه المصنف وأورده بعبارة تفيد حصرا للمركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيراً من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل (قوله أي مستقيم لان اللازم الخ) يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو يان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوى على تقدير تماسها بمجزيين أو أكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماس من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما بالاستقامة وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيماً أو غير مستقيم منافياً للكرة الحقيقية عند عدم لان وجود الخط بالفعل فرع التماس في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهية في المقدار بمعنى انه يمكن أن يفرض بحدود محدود فاقيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة وجود فيها عند عدم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي الكرة الحقيقية وانما قلنا عدم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى أن السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجوداً فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة الحاشي ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل في قول الشارح والا لكان فيها خط بالفعل الخ فان وجود الخط المستقيم مطلقاً ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا أن يكون بياناً للواقع وأيضاً انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مراداً محمولاً على غفلة الشارح على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحاً حقيقياً لا حسيّاً مطلقاً سواء كان مستويّاً أو غير

لا فائدة الخ) كيف لا يكون ذا فائدة وانما هو اللازم من الملزوم الذي ذكره لان الموجود عند التماس بالجزئين انما هو الخط المستقيم بالفعل (قوله محمولا على غفلة الشارح) قال العلامة الكنتري الشارح لم يفعل عنه وانما نصب قوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم دليلاً عليه التقييد به هو الحق وهو المراد قطعاً لا يخفى على من تتبع الكتب الكلامية ان مرادهم بالسطح المقروض هنا هو السطح المستوى كما صرح به في المواضع لان اثبات الجزء حينئذ أظهر بل لا يهمل هذا الدليل الا به كما لا يخفى على المصنف والي كون هذا القيد مراداً منها أشار حينئذ الشارح بقوله لم تماسه

الاجزاء غير منقسم اذ لو لم يكن السطح المقروض هنا مستويّاً لم تصح هذه الملازمة اه (قوله والظاهر من عبارته الخ) مستو فيه بحث أما أولاً فلانه مخالف لتقريرهم هذا الدليل القاضي بان قيد الاستواء الحقيقي مراد قطعاً مع ان قوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم يأتي عنه قطعاً لان الكرة المقروضة لو وضعت على السطح الغير المستوي تكون المماس حينئذ مجزئين أو أكثر فلا يصح الحصر المذكور من الشارح وانما ثانياً فلا نأسلم ان وجود الخط بالفعل حين وضع الكرة على السطح الغير المستوي ينافي الكرة الحقيقية لان ذلك أمر اعتباري حصل من وضع الكرة على السطح الغير المستوي بخلاف ما اذا وضعت على السطح المستوي وماتته بمجزيين وحصل فيها الخط المستقيم بالفعل ولم نوضح أصلاً وحصل فيها الخط بالفعل مستقيماً أو غير مستقيم فهذا هو الثاني للكرة الحقيقية

(قوله وقبل في توجيهه) الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه المار ان لفظ الجميع بمعنى الكل الافراد هنا وبمعنى المجموع ثمة
والمد بمعنى الحساب هنا وبمعنى الاسقاط ثمة وبمعنى للفاعل هنا وللمفعول ثمة والمراد بمراتب الاعداد الاحاد والعشرات والمئات
والالوف هنا وأعم من ذلك ثمة كما هو صريح قوله من الواحد الى غير النهاية هكذا قال بعضهم لكن قوله وبمعنى للفاعل هنا
وللمفعول ثمة مخالف لما قرره العلامة الكنقري حيث جعل المضارع مبنياً للمجهول في الوجه الثاني أيضاً وهاك كلامه بنصه
والظاهر ان قوله بمد بصيغة المضارع المجهول من المد بمعنى التعداد ومعنى عدد العشرة منها ان تلك المرتبة إن كانت مرتبة
الآحاد فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة آحاد ولا شك ان تلك المرتبة من الواحد الى العشرة أكثر من مرتبة
العشرة التي هي عبارة عن آحاد عشرة وكذا إن كانت تلك المرتبة مرتبة العشرة فالعشرة معدودة منها على أنها عبارة عن عشرة
عشرات فتلك المرتبة العشرية من العشرة الى المائة التي هي عبارة (٢٠٥) عن عشر عشرات أكثر من مرتبة

المائة وكذا ان كانت
تلك المرتبة مرتبة المئات
فالعشرة معدودة منها
على أنها عبارة عن عشر
مئات فتلك المرتبة المئوية
من المائة الى الالف الذي
هو عبارة عن عشر مئات
أكثر من مرتبة الالف
وعلى هذا فلفظ الجميع
في قوله ان جميع الخ بمعنى
الكل الافراد اه م
اعترض على قول عشنا
أعني السالكون ولا
يخفى انه تكلف الخ
حيث قال وهذا وان
استبعد الفاضل
السالكون لكنه ليس
بتكلف بعيد عن الفهم

مستوفى حاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر لا يحسب الحس على السطح
الحقيقي لم تكن المماسية الانحزء غير منقسم لأنها لو كانت مجزئين لكان في الكرة خط بالفعل إما مستقيم
ان وضع على السطح المستوي أو غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم تكن الكرة حقيقية لان
وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا قدبر واحفظ (قوله يرد عليه ان العقل
جازم بأن جميع مراتب الاعداد أكثر الخ) يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير
النهاية أكثر من المراتب التي بعد أي نقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ بمد بصيغة
المضارع المجهول من المد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة لشمولها
مرتبة الآحاد أيضاً مع ان كلا منها غير متناهية وقبل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد أي كل
واحدة منها أكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلاً مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة
العشرات التي بعد العشرة من الآحاد ومرتبة المئات أكثر من مرتبة المئات التي بعد العشرة
من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب
الاعداد أكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالعنى ان جميع
مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي بعد العشرة أعني أحد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات
عليه تعالى أكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والمتع بخلاف
القدرة فانها مختصة بالممكن مع كون كل منها غير متناهية عندهم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على
معناه أو بخفي التعلقات وأجيب عن هذا الاعتراض بان للراد ان القوة والكثرة في الامور الموجودة
لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد أمور وهمية والموجودة من المعلومات والمقدورات متناهية
وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم أيضاً متناهية وأما الانجزاء الممكنة فهي لا تقف الى

اه وعلى مختاره حيث قال ولا يخفى ان هذا غير موافق لما هو المصطلح عندهم أي عند أهل الحساب اه ثم اختار هو ان المضارع
بصفة المعلوم من المد بمعنى الاتناء قال بل الاظهر عندي ان قوله بمد على صيغة المضارع المعلوم من المد بمعنى الاتناء ولا يخفى
ان بعض الصديقي البعض الآخر باسقاط أمثاله عنه مثلاً في مرتبة الآحاد الواحد والاثنين والخمسة كل منها يعني العشرة لا غير
وفي مرتبة العشرات العشرة والعشرون والخمسون تعني المائة التي هي عشر عشرات وقس مرتبة المئات وغيرها عليها فمعنى قوله
المذكور ان جميع مراتب الاعداد أكثر من المرتبة التي تعد أي تعني العشرة السكائنة من تلك المرتبة اذ لا شك ان المراتب
المقنبة للعشرة في كل مرتبة آحاد أو عشرات أو مئات ثلاث مراتب ولا شك ان جميع المراتب في كل مرتبة من الآحاد
والعشرات والمئات أكثر من المراتب الثلاث المقنبة للعشرة اه (قوله وفيه بحث) حاصله رد الجواب المذكور بأنه لو تم
لا فاد اختلال أصل استدلال الشارح لان الاجزاء الفعلية لكل جسم متناهية قطعاً والامكانية غير متناهية لكن بمعنى عدم

الوقوف عند حد ولا مانع من الوصف بالصفة والكثرة في شيء منها فيصح أن يكون كل من الحردلة والجبل غير متشاهي
الاجزاء مع كون أجزاء الجبل أكثر قدسبر (قوله قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم الخ) تحريز الجواب على ما أفاد العلامة
الكنتري أن يقال معنى الافتراق يمكن لا إلى نهاية أنه لا ينتهي إلى حد لا يتصور قوله آخر بل للعقل أن يفرض فيه الافتراقات إلى
غير نهاية فكل ما يوجد في الخارج فهو منته وان أمكن هناك للعقل أن يفرض فيه أموراً غير متناهية غير موجودة في الخارج
وان كان الموجود منها في الخارج متشاهياً حينئذ نقول لا سلم أن كل واحد من تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله تعالى
إذ القدرة إنما تتعلق بما يوجد (٢٠٦) (قوله في الخارج) أي بما يصح أن يوجد في الخارج على ما نظفت في التصوص

حد كما لا تقف الأعداد والمعلومات والمقدورات إليه (قوله حاصل هذا الوجه أن كل ممكن الخ)
بمعنى أن كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى
فله تعالى أن يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من آحاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزأ إذ
لو أمكن افتراقه بوجه ما مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكناً فيكون موجوداً
داخلاً تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً غير قابل للافتراق مرة
أخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى بوجه ثبت من الوجوه المدعي
أعني وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح) وهو ما سيأتي بقوله
والافتراق يمكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزء لأنه إذا كان الافتراق ممكناً إلى غير النهاية يكون جميع تلك
الافتراقات مقدوراً لله تعالى فله أن يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم أن
الافتراق يمكن إلى غير النهاية أنه يمكن خروج الأقسام الغير المتناهية من القوة إلى الفعل بأن
يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل فإن ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد أنه من شأنه
وقوته أن يقبل الأقسام دائماً ولا ينتهي إلى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع
الأقسام الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ ولا يلزم من إمكان افتراقه مرة
أخرى خلاف المفروض انتهى والاولى أن يقال بطلان خروج الأقسام الغير المتناهية بالفعل
بامتناع اشتمال الجسم المتشاهي المقدر على الأمور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لأن
الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جاوزا وجود الحركات الغير المتناهية على
التعاقب والنفوس المفلوكة عن الأبدان لعدم الترتيب فإذا كان كل واحد من الأقسام الغير المتناهية
المتحققة في الجسم بالقوة ممكناً يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة إلى
الفعل مجتمعة أو متعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزءاً لا يتجزأ وبم الدليل عليهم
الزامياً (قوله أن قلت النقطة الخ) حاصله أنهم صرحوا بأن النقطة نهاية عارضة للخط أولاً وبالذات
فلا يوجد بدونه إذا اعراض الأولية لشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر
فلا نقطة فيكون ما به التماس جزءاً لا يتجزأ (قوله تلك القضية مهمل الخ) يعني أن قولهم النقطة

ووقع الاتفاق من العقل
عليه فكيف تكون تلك
الافتراقات الغير المتناهية
مقدوراً لله حتى ثبت
المطلوب فعلى هذا لا يكون
كل مفترق واحد جزءاً
لا يتجزأ إذ كل مفترق
قابل حينئذ لا لقسمات
غير متناهية ولا يلزم هناك
خلاف المفروض وكيف
يمكن لهم أن يقولوا أن تلك
الافتراقات الغير المتناهية
حينئذ موجودة في الخارج
إذ لو وجد هناك ترتيب
ينهلوه والظاهر ولو بالنظر
إلى علم الله الشامل بحجري
فيه برهان التطبيق ولو
لم يكن هناك ترتيب يلزم
اشتمال الجسم المتشاهي
المقدار على أجزاء غير
متناهية موجودة بالفعل
وبطلانه بين وإن لم يجز فيه

نهاية

برهان التطبيق فالحق أن التوجيه المذكور غير نافع في دفع اعتراض الشارح عليهم

اه (قوله وحينئذ يكون كل مفترق الخ) أي حين إذ خرج مجموع الأقسام الغير المتناهية إلى الفعل يكون كل مفترق جزءاً
لا يتجزأ لأن وجود المجموع لم يدع جواز أقسام آخر وأذا قد امتنع الأقسام ثبت الجزء الذي لا يتجزأ وأما كان الدليل
الزامياً لأن وجود الأمور الغير المتناهية ممنوع عند المتكلمين مطلقاً بلا اشتراط اجتماع وترتيب (قوله فيكون ما به التماس جزءاً
لا يتجزأ) لا يقال ثبوت النقطة فيها فرضي فلا يقتضي وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرت لأننا نقول ملاقات الموجود
بموجود لا تكون إلا بالموجود فإذا لم تكن الملاقات هناك بالنقطة لعدم وجودها فلا بد أن تكون بالجزء وهو المطلوب

(قوله فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط) من المشهور بين العلماء ان سطح الكرة ليس له نهاية في الوضع وان كان له نهاية في المقدار فالظاهر ان يقول فيجوز ان لا يكون نقطة التماس نهاية لشيء فضلاً عن كونها نهاية لخط كما كان مركز الكرة والدائرة كذلك (قوله لأنقطة فيها بالفعل) أي قبل التماس (قوله والخروط شكل الخ) قال البهائي والجسم المخروط هو الذي يحيط به دائرة واحدة و سطح منویری وقال الشارح الجواد في شرحه وهو أي السطح المنویری سطح اذا قطع بسطوح متويزة موازية لقاعدته حدث فيه محيطات دوائر بعضها أصغر من بعض على الترتيب اهـ (قوله فان كان الخ) لا يخفى ان القاعدة ليست سطحاً مستديراً بل هو سطح مستوي يحيط به خط مستدير اذ هي من افراد الدائرة المعرفة بأنها سطح مستو والسطح المستوي يقابل السطح المستدير فالاولى ان يقول فان كان محيط أحدها ونفس الآخر مستدير أتم لا يخفى ان المخروط المضلع ليس يحيط به سطحان فقط بل هو جسم يحيط به سطح مستوي محاط بخطوط مستقيمة هو قاعدته ومثلثات مستوية كل منها محاط بخطوط ثلاثة مستقيمة فكيف يصح ترديد ما يحيط به سطحان بين ما يحيط به سطحان أعني المخروط المستدير وبين ما يحيط به أكثر أعني المضلع هذا (قوله منویریا) أي على هيئة شجرة المنویر وقيل (٢٠٧) على هيئة ثمرته والمنویر جاء

بمعنى الشجر والثمر وبعد فان ما ذكره السائل من ان تماسهما بجوهريةهما يثبت الجزء ففيه أنه إن أراد أن جزءاً من الكرة لاقى بكلية مجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزاً من ملافاة ما يليه من أجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان أراد أن جزءاً منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة أخرى ما يليه

نهاية الخط قضية مهمة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية أحد سطحي المخروط المستدير أعني السطح المبتدأ من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الرأس في كلا امتداده نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط أيضاً وما قيل من أنه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد أنه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير أن يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان أحدهما قاعدته والآخر مبتدأ منه ويضيق عليه الى أن ينتهي الى نقطة هي رأسته فان كانا مستديرين بسمي منویریا ومستدير والا فسطحاً (قوله لانه في الآخرة الخ) يعني ان اثبات الهوى والصورة يؤدي الى نفى حشر الأجساد لان الحشر سواء كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة أو باعادتها بعد العدم إنما يكون في دار الآخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا أولى مما قيل في يانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرقه اجزائه لامتتاع وجود كل من الهوى والصورة الجسمية والتنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل باستغناء الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان العدم لا يمد لان هذا البيان إنما يتم على تقدير تمامية امتتاع اعادة العدم ودونه خرب القتاد (قوله أدلة دوامها الخ) يعني ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من أصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من

من أجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية ما في الباب أنهم لا يجمعون الطرف جزءاً من ذي الطرف لدليل يدل عليه وهنا اباحت الاول قولهم النقطة نهاية الخط من المسائل الحكيمة وقد صرحوا بأن مهملاتها كليات وما ذكره مستنداً من ان نهاية أحد سطحي الجسم المخروطى نقطة بلا خط بعد تسليمه غير مؤيد لما ذكره لان النقطة هناك محققة على ما زعموا وليس الامر هنا كذلك الثاني ان التحقيق من اشارات الحكماء لاسباب الشيخ في الغناء ان المنخفق في الخارج ليس الاجسام وهو أمر واحد اذا لو حظ ظاهره فقط ولو لوحظ من حيث النهاية فهو السطح فكذا حال الخط والنقطة فوجود هذه الامور تخيل فكيف تكون الماسة المذكورة المحققة بالامر التحليلي لا بالامر الحقيق الثالث ان الملاقاة كما تكون بالنقطة الجوهرية تكون بالنقطة المرضية فلي تقدير كونها بالنقطة المرضية لا يلزم الجزء لان حلول النقطة في محلها جوارى لاسريان فلا يلزم من عدم انقسام النقطة عدم انقسام محلها الرابع ان الشيخ الرئيس قال ان الكرة الحقيقية اذا ماست السطح على نقطة قائم لا تماسها على نقطة أخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست متالبة للاولى وكذا الحال في كل نقطة يقع بها التماس فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركباً من نقط متالبة وهذا يقتضي ان التماس ليس بالجزء والا لكان التركيب

من النقط الجوهرية المتألفة والدليل السابق يدل على خلافه (قوله ويمكن أن يتكلف الخ) استرك بمض المحققين هذا التوجيه واستنصفت وقال آخر لا يساعده تأنيث الضمير في الطرف (عليها) على أن ابتداء دوام الحركة السماوية وإياه الفلك للخرق والالتزام على الأصول الهندسية ليس بعيد وبؤيد هذا ما نقل عن الشارح وهو قوله ومن ظلمات الفلاسفة التي في إثبات الجوهر الفرد نجا عنها أنهم يدعون كرية الأفلاك واستدارة حركتها على الدوام من غير أن يقبل الحركة المستقيمة لما فيها من مبدأ الميل المستدير وفي امتناع الحركة المستقيمة امتناع للخرق والالتزام وعلى هذا يبنون جميع مباحث الهيئة ويحيلون إثبات ذلك على علم لهم يسمى الجسطى وينصون في أكثر أدلتها بالأصول الهندسية أعني القواعد المذكورة في علم الهندسة وعلم الأكر المتحركة وما يجري مجرى ذلك ولا يسيل إلى إثبات تلك القواعد إلا بعد نفي الجزء الذي لا يتجزأ وإثبات كون المقادير قابلة للانقسام لا إلى نهاية مثل قولهم أن كل خط يمكن تنصيفه ولا خفاء في أنه لا يمكن في المؤلف من الجواهر الفردة وكذا قولهم لنا أنا فصل من خط كذا مثل خط كذا على أنه ثلث أو ربع أو نحو ذلك وكذا في الزوايا والدوائر حتى إن من مصادرهم التي عليها مبني الهندسة أن لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وأن نرسم على أي نقطة وبأي بعد شئنا دائرة ومبناها على نفي الجزء اه ويمكن استظهار وجه آخر لا يقضي بابتداء دوام الحركة (٢٠٨) السماوية على الأصول الهندسية وهو أن يقال إن قوله المبني عليها صفة لظلمات

الفلاسفة وقوله وكثير من أصول الهندسة أما عطف على قدم العالم أو على إثبات الهولي (قوله بقرينة قسم من أقسامه) وقد صرح الشارح بهذا الفيد في تعريف الأعيان فذكر قال المولى خالد ولو قيل إن كلمة مافي التعريف عبارة عن العالم بقرينة أن المرض جمل

أصول الهندسة التي يبنى عليها دوام حركة السموات لكن أدلة دوامها المتدوال في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن أن يتكلف بأن قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله إثبات الهولي يعني مثل إثبات الهولي والصورة التي يؤدي إلى القدم ويبنى عليها دوام الحركة فإن دوام حركتها مبني على أن يكون قابلاً للحركة المستديرة وذلك مبني على أن لا يكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل متصلاً واحداً في أنفسها على ما بين في محله (قوله وقيل لا لما لخروجها بكلمة ما الخ) يعني أن كلمة ما في تعريف المرض عبارة عن الممكن بقرينة أنه قسم من أقسامه والصفات ليست بممكنة لأن كل ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة إلى إخراجها بقوله ويحدث في الأجسام لكن يرد عليه أنه يلزم أن تكون الصفات واجبة إذا لا واسطة بين الممكن ولواجب لكنهم ألزموا ذلك وقالوا أنها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عنها ولا غيرها والحال تمدد الواجب لذاته ولا يخفى أنه تستر محض (قوله وأما لأنها عرض الخ) يعني قيل إن قوله ويحدث الخ ليس من

قسماً من أقسامه والصفات ليست بعالم على ما مر فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة إلى إخراجها بقوله ويحدث تمام الخ لكان أظهر ولهم من الإرادة الذي يأتي بقوله لكن يرد عليه الخ (قوله لكنهم ألزموا ذلك) أي كون الصفات واجبة لا يلزم جواز خلو الباري عنها ولا يلزم المحال أعني تمدد الواجب بالذات إذ لا وجوب كذلك فيها على ما قالوا (قوله ولا يخفى أنه الخ) أي ما قالوه في دفع فساد وجوب الصفات من أنها واجبة لذاتها ولا لغيرها بل الخ مجرد توقي عن الإرادة المار والا فلا شك في إمكان ما ليس واجباً لذاته فالأولى ما منع انحصار الوجود في الواجب لذاته والممكن لذاته بجواز كونها قديمة ليست بواجبة ولا يمكنه كذاها ليست بمرض ولا جوهر فكيف من أمور هي في عالم الحس من قبيل ارتفاع التقيضين أو اجتماعهما وفي عالم الذات المزمنة والصفات المقدسة ليست في شيء منهما وإما الزام الشق الثاني من التردد في عبارة الخيالي وقال العلامة الكنفري لاشك في كون صفات الباري تعالى ممكنة لكن لا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القدم واجباً له غير متصل عنه فلي هذا تكون صفات الباري تعالى داخلة في الممكن لا في الواجب إذ المراد بالواجب في قولهم الموجود إما واجب وأما يمكن الواجب لذاته فكيف تكون صفات الباري داخلة فيه على ما زعمه الحبيب لا يقال إذا كانت داخلة في الممكن ومن المقرر أن كل ممكن محدث يلزم أن تكون الصفات محدثة لأننا نقول المراد بالمحدث في قولهم المذكور المحدث الثاني على ما صرح به الشارح في قوله والعالم محدث فلا بد أن يكون المراد بالممكن العالم الممكن فصلت الله تعالى كما أنها خارجة عن العالم خارجة عن الممكن وأن كانت خارجة عن

الممكن في التقسيم المذكور وتحقيق هذا المقام ان الفلاسفة لما أنكروا صفاته تعالى وذهبوا الى قدم بعض الممكنات قالوا كل ممكن حادث وجملوا الحدوث أعم من الذاتي والزمانى وان جمهور المتكلمين لما أثبتوا صفاته تعالى وزعموا صدورهما من الواجب تعالى بالاجاب لا بالايجاب وزعموا حدوث العالم بأسره حدوثاً زمانياً وأنكروا الحدوث الذاتي قالوا ان كل ممكن حادث أى كل ممكن من افراد العالم أو كل ممكن صادر عنه اختياراً حادثاً حدوثاً زمانياً اهـ (قوله غير شامل لجميع افراده) بل للعرض الحادث فقط فهو تعريف بالخاصة الغير الشاملة (قوله أعم من القيام بالغير) لشموله القيام بالغير والقائم بما ليس بين ولا غير (قوله فلا يصح اخراجها عنه) لقيامها بذاته تعالى بمعنى اختصاص الناعت بالتموت فالمعنى (٢٠٩) انه لا يصح اخراج الصفات

العلياء عن العرض أو اخراج قيامها بالذات المقدسة عن القيام بالغير بمعنى اختصاص التلحق بالتموت لكنه لا ينطبق على مذهب الاشعري إذ لا غيرية عنده اللهم إلا أن يقال إن القيام بالغير هنا سلب لعدم القيام بالذات وهو موجود في الصفات (قوله ولا نسلم الخ) جواب عما يقال إنك قد اعترفت بكون الصفات ممكنة وبأن كل ممكن محدث فيلزم كون الصفات محدثة (قوله لا يوجب جواز اطلاق المرض عليها الخ) تعبه العلامة الكنترى فقال فيه انه لا معنى لكون الشيء من افراد الشيء الا محبة اطلاق الشيء الثاني عليه

تمام التعريف بل هو حكم من أحكام المرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة في تعريف المرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزاً كالصفات أو متحيزاً بالذاتية كالأعراض فعدم القيام بالذات أعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساوياً للقيام بالغير الا انه مفسر بالاخصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الاجاب وهذا ما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في المرض لا يوجب جواز اطلاق المرض عليها لايهاه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع في الحوادث فلا يرد ان اطلاق المرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف تدرج فيه قال الفاضل الجلي في توجيهه واما لان الصفات أعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لمذهبه على مذهب الكرامية (قوله ذكر في شرح التجريد) قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافاً للفلاسفة وما ذكره الشارح هنا من أن ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم تجر عادته تعالى مخلقه في غيرها وان كان ممكناً فلا منافاة بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع (قوله ولك أن تستدل الخ) بمعنى لك أن تستدل على حدوث الاعراض بأن المرض لا يبق زمانين والا لكان البقاء معنى قائماً به فيلزم قيام المرض بالمرض وهو باطل لكن تركه الشارح هنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد أشار اليه في بيان حدوث الحركة والكون بقوله وأما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية (قوله اذ قصد الى إيجاد الموجود بحال الخ) يعني ان أثر المختار يجب أن يكون حادثاً اذ لو كان قديماً لكان القصد الى

(٢٧ — حواشي العقائد أول) واذا لم يصح اطلاق المرض على صفاته تعالى فكيف تكون عرضاً فان زعم هذا الجيب ان الصفات وإن كانت عرضاً لكنها ليست من افراد المشهورة فتقول فليكن التعريف أيضاً لبيان تلك الافراد المشهورة فالاصوب ان يقال هذا التوجيه مبني على ما ذهب اليه بعض الفرق من ان الصفات محدثة في ذاته فهي عرض لا يصح اخراجها منه (قوله وفيه ان هذا التعريف الخ) أحاب عنه العلامة الكنترى حيث قال والقول بأن هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لمذهبه على مذهب الكرامية ليس بشيء لأن هذا التعريف تعريف المتكلمين على ما نص عليه الشارح فهم القائل بأنها ليست بعرض فتخرج عن التعريف بكلمة ما وقد أشار اليه المحشى أولاً ومنهم القائل بأنها عرض فلا يصح اخراجها منه كما أشار اليه ثانياً والظاهر هو الاول ولذا قدمه كما قدم الشارح القول الاول من القولين فتبصر بالبين اهـ أقول والاقوي عندي هو ما أفاده السيد الكوني فيلتدبر والاصحاب هم الاشاعرة

إيجاد حال وجوده والقصد الى إيجاد الوجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً (قوله واعتراض الح) خاصله أن أثر المختار إنما يلزم أن يكون حادثاً إذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارناً لعدم الأثر وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما أن تقدم الإيجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الإيجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى إيجاد الموجود لعدم كونه موجوداً بوجود قبل هذا الإيجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الإيجاد عليه وإنما قيد القصد بالكامل أعني ما يكون مستلزماً للمقصود وهو قصد الواجب تعالى ونقدس احترازاً عن القصد الناقص أعني قصد واحد مناهة متقدم على الإيجاد والوجود بالزمان ضرورة أنه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الأسباب واستعمال الآلات وبالجملة إن القصد اذا كان كافياً في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره واذا لم يكن كافياً فيتقدم عليه زمان أيضاً فيكون أثره حادثاً قطعاً (قوله أي مستمر الوجود) لا يطرأ عليه عدمه وإنما فسر القديم به لان التقدم بمعنى عدم المسبوقية بعدمه ليس مقصوداً بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان أن القدم ينافي بعدمه فالحاصل أن ما يطرأ عليه عدمه لا يكون قديماً لانه لو كان قديماً لما ان يكون واجباً لذاته وحينئذ يتمتع عدمه أو مستندا الى الواجب ذاته بطريق الإيجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه عدمه والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة (قوله ان قلت يجوز أن يستند الح) يعني أن طريان عدمه على القديم إنما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستنداً الى الموجب بلا واسطة أو بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز أن يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بأن يكون وجود كل منها شرطاً لوجود ذلك المستند ومعداً لوجود الآخر قبل غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل حينئذ يكون ذلك المستند قديماً لعدم مسبقية عدمه عليه ضرورة تحققه في الأزمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة أعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمراً لحوازه أن يطرأ عليه عدمه بأن ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لا يكون شرطاً لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز بقوله فلا يلزم قدمه بمعنى لا يلزم استمراره ونمثلك مثلاً بأن يكون سكون زيد صادراً عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بأن يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطاً لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بعدمه لتحقيقه في جميع الأزمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته أعني الموجب القديم مع واحدة من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمراً لطريان عدمه عليه بواسطة انتفاء شرطه أعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة أخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلي حررهنا الاعتراض بما خاصله أنه يجوز أن يكون ذلك الحادث الزماني مستنداً الى القديم بتوسط استعدادات

(قوله وبالجملة ان القصد الح) اعلم أن أصل هذا الاعتراض للامدي وهو مبني على ما جوزه من استناد القديم الى المختار حيث قال ويجوز سبق الإيجاد قصداً على وجود المعلول كسبق الإيجاد لإيجاباً فكما أن ذلك أي سبق الإيجاد لإيجاباً سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله هنا لافرق بينهما فيما يعود الى السبق واقضاه القدم وحينئذ جاز أن يكون العالم واجباً في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختاراً فيكونان معاً في الوجود وإن تفلوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما أن حركة اليد سابقة على حركة الحاتم وإن كانت معها في الزمان

وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديماً غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان وضع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئاً اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في أنه ينافي بالعدم ولذا فسره المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعى الملل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترفتم به (قوله قلت يبطله برهان الخ) يعني أن لا يتناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ماسيجي ان شاء الله تعالى فلا بد أن تكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديماً مستمراً وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه أيضاً قديماً مستمراً غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف الملول عن علته التامة ثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر (قوله نعم رد أن يقال الخ) يعني يجوز أن يكون القديم مستنداً الى الموجب القديم بتوسط أمر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلاً وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز أن يطرأ عليه العدم بزوال شرطه أعني ذلك العدم بأن يوجد ذلك الحادث فيها لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاءه بسبب انتفاء شرطه لا لاتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم أجاب عنه بعض الفضلاء بأن ذلك الأمر العدمي لا يخلو اما أن يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة أو بواسطة شرائطه العدمية لا الى نهاية أو الى المنتهى بالذات وأما كان يمنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود أمور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه * وفيه بحث لانا لانسلم ان الأمر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز أن يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فبزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية (قوله لو قيل الخ) يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الجز فهو ساكن فان كان مسبوقا بكون آخر في جز آخر فحركة والا فكون لم ردسوال أن الحدوث بأنه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل الخ لانه حينئذ يكون داخلا في السكون لان معنى قوله والا أي وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في جز آخر فيجوز أن لا يكون مسبوقا أصلاً بكون آخر كما انه في أن الحدوث أو لا يكون في جز آخر بل في ذلك الجز هذا لكن رد عليه أنه يلزم حينئذ عدم اعتبار البت في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا أخرجه الشارح عنهما (قوله رد عليه أن ما حدث الخ) يعني رد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آئين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم أن يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون فان هذا الكون مع كون الاول بكون سكوناً ومع الكون الثالث يكون حركة فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى أنه يكون الساكن بالذات في آن سكونه أعني الآن الثاني شارحاً في الحركة وذلك مما لا يقول به أحد وبما حررنا لك تدفع ما قيل ان المقصود من قول الفارح وهذا معني

(قوله بمعنى أن يكون السالك الخ) أي لا بالمعنى المتبادر من كون حقيقتها واحدة لا تتميزان الا بالامور الاعتبارية من الكون مسبوقا بكون آخر في ذلك الجز أو جز آخر لانه أمر واقعي لا يتكره احد كافي المواقف والمقاصد وتهذيب الشارح وشروحها ولانه مبني على ما هو التحقيق من كون كل من الحركة والسكون عبارة عن كون واحد فان سبق بكون آخر في جزه فكون أو في جز آخر فحركة والكلام هنا في كون كل منهما مجموع كونين بناء على الظاهر المتعرض

قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا
 يرد ما أورده الحنفي بقوله ويرد عليه الخ لان مقصود الحنفي بيان سبب حمل هذين التعريفين على
 خلاف الظاهر بأنه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه يرد
 على تقدير حملهما على ذلك وانذفع أيضاً ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما
 بالذات عن الآخر وان أراد بالامتيياز الذاتي الامتيياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في
 الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب
 الحقيقة بل اتما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بأن يكون تحقق كل منهما في الخارج متنازلاً عن
 الآخر فانه يلزم حينئذ أن يكون الشيء في الآن الثاني متصفاً بالحركة والسكون معاً وذلك مما لا يقول
 به احد (قوله والحق ان الحركة كون أول الخ) هذا بينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبقاً
 يكون آخر الخ (قوله وهذا ظاهر) أي كون هذين التعريفين صحيحاً ظاهر عند تجدد الاكوان
 بحسب الآتات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق السكون
 الاول والثاني وأما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال أيضاً اذ لا معنى حينئذ لكون السكون
 أولاً وثانياً لعدم تعدده اللهم الا أن يفرض تعددها بحسب تنامي الآتات ولانه يلزم انه اذا حدث
 في مكان واستقر فيه آتئين أن لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا
 لعدم كونه كونا ثانياً وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آتئين يلزم أن يكون كونه في الآن الثالث
 حركة لكونه كونا أول في المكان الثاني ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير
 بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور أيضاً وعلى تقدير عدم بقاءها يلزم أن لا يكون الحركة
 والسكون موجودين امدام اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا أن يقال يكفي في وجود الكل
 وجود أجزائه ولو على سبيل التعاقب (قوله ان قلت جوازه الخ) يعني ان ثابت قبل ان القدم
 ينافي طريان القدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز أن لا يخرج من القوة الى الفعل
 حينئذ يجوز أن يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه
 (قوله قلت جوازه الخ) يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان القدم عليه لكنه يستلزم
 سبق القدم عليه لان القدم ينافي طريان القدم مطلقاً أي بالفعل وبلا مكان لان القدم ان كان واجباً
 لذاته فظاهر انه يتمتع بعدمه مطلقاً وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة أو بلا واسطة
 فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب أو امكان تخلف المملول عن علته التامة لجواز زوال
 السكون يكون منافياً لقدمه فيكون مسبقاً بالعدم فيكون حادثاً وبه أي باستلزام جواز الزوال
 سبق القدم ثبت المقصود أعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان القدم ولا يخفى عليك
 أن هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتياً كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعاً ذاتياً فلا
 يمكن زواله أصلاً أما اذا كان المنافاة بالغير كما في القدم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز أن
 يكون عدمه متمماً بالغير وممكناً بحسب الذات نعم لو ثبت ان ثابت قدمه يتمتع بعدمه بالذات باثبات
 ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين لم يكن لثبوت (قوله
 والاستدلال بأن الجرد الخ) تقريره أن وجود الجرد يتمتع اذ لو وجد لشاركة البري في التجرد

(قوله بمعنى باقي الاعراض الخ) أي لا بمعنى جميع الاعراض وان كان (٢١٣) استعمال السائر بمعنى الجميع شبراً

(قوله فلا مصادرة) أي

لتباير الموقوف والموقوف

عليه بالذات بخلاف

ماسيد كره بقوله وعندى

انه لا حاجة الى شي مما

ارتكب الخ فانه بنى على

التباير الاعتبارى بينهما

ولا يخفى انه لا حاجة الى

اثبت حدوث الاعراض

المعلومة بالحدوث بالمشاهدة

بوجه آخر فضلاً عن

تجشم الاعتبارات الزاهية

وعندى انه لا حاجة الى

شي مما ارتكبه اذ المراد

بالاعراض الاعراض السابقة

في الشرح قريباً على

طريقة العهد الخارجى

لاجميع الاعراض اذ المقرر

في الاصول ان الجمع المحلى

باللام اعم اياه بالاستغراق

اذا لم تكن قرينة العهد

وقد اعترض السالكون

بذلك في كتبه فتأمل

(قوله فاللازم ان يكون

حدوث الخ لظن فيه بعض

الحققيين بأنه بعيد عن مراد

الجمعي من التوجيه المذكور

اذ مقصود منه ان حدوث

بعض الاعراض كالحركة

والسكون مثلاً لما كان

دليلاً على حدوث الاعيان

لكن التالي باطل فالقدم مثله اما الملازمة فظاهر وأما بطلان التالي فانه لو شاركه لامتناع عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال وتقرر الجواب انا لانسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة في العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصاً في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز أن يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداها بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في أمر ذاتي فلا سلم أن مابه الامتياز أيضاً ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز أن يكون تبين عدمى خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من أن تبين الواجب أمر عدمى كما بين في محله (قوله ومنها ما قال ملا دليل الخ) تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فباطل الدلائل الدالة على وجودها وأما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز أن يكون محضرتا جبال شاهقة لانراها وانه سفسة وتقرر الجواب انا لانسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم واتقاء الملزوم لا يستلزم اتقاء اللازم لجواز كونه أعم فيجوز أن يكون الشيء متحققاً مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم (قوله على أن عدم الدليل الخ) حاصله ان أريد بقوله لا دليل على وجود المجردات انه لا دليل في نفس الامر منفعته لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان أريد انه لا دليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجوداً في نفس الامر فلا يكون المجردات مما لا دليل عليه فيجب نفيه (قوله وعدم حضور الحيل الشاهقة الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم اتقاء الدليل اتقاء المدلول لما علم عدم حضور الحيل الشاهقة فأجاب عنه بأنه معلوم بالبداهة لا باتقاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلالياً (قوله حدوث سائر الاعراض) يعني قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوماً بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع (قوله حدوث الخ) أي اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلاً دليلاً وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالأعراض القائمة بالأفلاك مثلاً مدلولاً فلا مصادرة وعندى انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم أن يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائماً بالحدث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الاعيان وحدوثها دليلاً على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمتين بالحدوث (قوله يرد عليه ان المطلق الخ) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود

ومن المعلوم انه لا يكون دليلاً الا بعد كونه معلوماً فبعد ذلك لا وجه لكونه مدلولاً لحدوث الاعيان اذ يلزم منه تحصيل الحاصل لا انه يلزم منه المصادرة واثبات الشيء بنفسه فتأمل.

للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات أما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان
المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحينية أي من حيث تحققه في ضمنه
حكم ذلك الجزئي أعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها فيجب
أن يأخذ بهذا الاعتبار حكماً أيضاً أعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوده لبقائه في الأزمنة
الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى (قوله ولا استحالة في انصاف الخ)
جواب سؤال مفسر كأنه قيل أنه يلزم حينئذ انصاف الواحد بالتقابلين أعني البداية واللا بداية
وهو باطل وحاصل الدفع أن انصاف المطلق بالتقابلات جائز بحسب اختلاف الحينيات والاعتبارات
فإن الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحينيات المختلفة من كونه ناطقاً ولا ناطقاً (قوله
وأيضاً لو صح الخ) فخص اجمالي وحاصله أنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق
لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم أن يوصف نعم الجنان
بالتناهي ضرورة أن كل جزئي يوجد منها متناه فيلزم أن يكون مطلق نعم الجنان متناهياً مع أنكم
لا تقولون به وبما حررنا ظهر أن ما قيل أن قياس نعم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع الفارق
لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها أنه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده
مثلاً بخلاف الحركات فإن الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشيء لان هذا الفرق
لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى (قوله والاصوب أن يجاب الخ) أي أن يجاب عن
السؤال الثالث بأن الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فإنه جارفي الأمور
الموجودة مطلقاً سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مرتبة أو غير مرتبة كما سيأتي أن شاء الله تعالى
وإذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوده قطاً (قوله خصه
بالذكر) يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعارض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان ماهية الجيز
والا فماهية الجيز ما يشغله الجسم أو الجوهر بخلاف المكان فإنه ما يشغله الجسم فقط (قوله أن قلت
الصفة وكذا الخ) منع للملازمة وحاصله أنا لا نسلم أنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم
وأما يلزم ذلك لو كان متناهيّاً للواجب لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه
الحوادث صفة للواجب تعالى أو مجموع ذات الواجب وصفته فإن كلاهما جائز الوجود ضرورة
احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما
سوى الله تعالى أما الصفة فظاهرة وأما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس
غير الذات فلا يكون المجموع أيضاً غيرها ولانه لا مفارقة بين الكل والجزء (قوله قلت هذا لا يضرنا
الخ) يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون متناهيّاً للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعي أعني اثبات
وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه أو الى صفته أو الى مجموعها
ضرورة أن تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال (قوله وكلامنا في الجائز المبين الخ)
أي المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المبين والمعار للواجب ولا شك في صحة
الملازمة حينئذ فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير واثبات للملازمة
المنوعة فهذا من ثمة الجواب فن قال أنه جواب ثان لم يأت بشيء لعدم استقلاله في الجواب

(قوله لان هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض الخ) لان مدار هذا النقض على أمرين أحدهما أخذ المطلق حكم الجزئيات وثانيهما كون كل جزئي منها له حكم وكون الجميع له حكم آخر والأمران موجودان في نعم الجنان وجودهما في حركات الافلاك الا أن الحكم في نعم الجنان عدم النهاية وفي حركات الافلاك عدم البداية وكوت الموجود من مراتب النعم متناهياً لا يجدي شيئاً اذ لم يشترط أحد كون القيس مثل القيس عليه من جميع الوجوه وأما الشرط بل الركن وجود العلة المشتركة التي عليها مدار القياس

وأجاب بعض الأفاضل بأن لا نسلم كونها مما يجوز وجوده لأنهم لم يقولوا بإمكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى أقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لأنها اذا لم تكن ممكنة فلا تخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال أو واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجي من أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وجبئذ يرد أنا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بإمكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر أيضاً ركازة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من أن المراد بقوله اذا لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور بان لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز أن يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوم أن المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثاً للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (قوله لكن يرد عليه الخ) يعني ان أريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوده منعاً الصغرى القائلة بأنه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستنداً بأنه يجوز أن لا يكون منه وان أريد به مطلق العالم منعاً الكبرى المدلول عليها بالقاء في قوله فلم يصلح محدثاً للعالم أي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له اذ المفروض محدثته لما ثبت حدوده لا بجمعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثاً لما ثبت حدوده ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه وأشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز أن لا يكون مما ثبت حدوده والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثاً لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى أو الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بأن هذا الدليل مبني على نفي المجردات ايس بلام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بأن هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاءه الى الواجب لا مكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوده حتى لا يصلح لذلك وما ذكره الجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه وأجاب بعض الفضلاء بأن كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوده لازم أما وجوده فلان علة الوجود لا يكون مددوماً بالاتفاق وأما حدوده فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرق القناد (قوله وجل المحدث الخ) يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختصار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليسير حاصل الاستدلال المحدث بالذات أي ما يكون مخرجاً من الصدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره أصلاً للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثاً بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجيح الخ صريح في أن المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقاً سواء

(قوله وليس كذلك الخ)
لان المقصود اثبات كون
المحدث للعالم واجباً ونفي
كونه جائزاً لاحتياج
الجائز الى الواجب على
كل حال (قوله يجوز
أن لا يكون منه الخ) بأن
يكون من المجردات كما
يقول به الحكماء

كان بالذات أو بالغير لانه الضروري واما انه لا يد من استنادها الى محدث مستقن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكني ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثاً للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال حائداً الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهاً اذ يصير المعنى ان الموجد المستقن عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الحلبي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع أجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجاً الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده الذاتي فلم يصلح محدثاً لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المبين للواجب يجب أن يكون من العالم الحوادث بالذات سواء كان حادثاً زمانياً أو قديماً مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز لظراً الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بأن المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود يعني انه كان معدوماً فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحدث بالذات على ما يقول به الفلاسفة وأما عند المتكلمين فالحدث ما لوجوده بداية أي يكون مسبوقاً بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح (قوله والثاني لا يدل على نفسه الخ) يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لكان على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلاً على وجود المبدأ له لكنه لا يصلح دليلاً على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلاً على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولاً للعالم اذ لا يكون حينئذ أي حين عدم دلالة على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل أن يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل وان لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ أن لا يكون مبدأ وأن يكون من العالم وأن لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ ومدلولاً للعالم عندي ان الاول أظهر وأقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون أو الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم أن لا يكون مبدأ له أو ان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم ولا ينبغي انه تصحيف اذ لا معنى للتدريج لتحقيق لزوم كلا الأمرين فلا فائدة في ايراد كلمة أو حينئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول (قوله الاول طريقة حدوث الخ) حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لمكان الشيء غلة لنفسه لكونه محدثاً وحصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائزاً لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها (قوله ووجه

(قوله واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة الخ) وذلك لان الملازمة المذكورة تقتضي ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن جائز الوجود ومعلوم انه اذا لم يكن المبدأ جائز الوجود لم يكن الجائز الوجود مبدأ له فيتج ان المبدأ اذا لم يكن من العالم لم يكن الجائز الوجود مبدأ له فظهر من هذا ان الضمير في لم يكن مبدأ له عائد الى جائز الوجود اه من تقرير بعض الفضلاء أقول وحاصل الملازمة برهتها هكذا لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لصلح دليلاً على وجود مبدئه له ولو صلح دليلاً على وجود مبدئي له لم يكن مبدأ له اذ الشيء لا يدل على نفسه فتنتج انه لو كان المبدأ جائز الوجود لم يكن مبدءاً هف ويؤخذ منه انه لو كان الجائز مبدءاً لم يكن جائزاً والحاصل ان الجواز والمبدئية متناقضان فثبت

(قوله سواء أقيم على بطلانه أولاً الخ) وما نحن فيه من قيل الشق (٢١٧) الثاني اذ الدليل المذكور لم يبق

القرب ظاهر) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدود والامكان لكن الثاني أقوى على ما بين في موضعه (قوله ابطال التسلسل الخ) يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم على بطلانه أولاً واذا كان معنى الابطال ما ذكر أعني اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك في اثبات الواجب باحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقاراً الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محمول قول الشارح وقد ينوهم ان هذا دليل الخ انه قد ينوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلان التسلسل فلا افتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلاً من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل انما يريد ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعي هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد أدلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقاراً الى ابطاله (قوله وفي قوله ابطال التسلسل الخ) يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل دون أن يقول بطلانه اشارة الى أن معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقاً اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لانصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد أدلة أقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساد هذا لان هذا الدليل لم يبق على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انما واحد من أدلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احد أدلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة في أنه اشارة الى احد أدلة ابطال التسلسل ولا خفاء في أن كون هذا الدليل مقاماً على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل أقيم على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من أدلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزماً لبطلان التسلسل فضلاً عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وإيماء الى دليل لا يستلزم كونه مستلزماً نتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من أدلة ابطال التسلسل الا انه أورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحاً في ابطال التسلسل اذ لم يقل عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد أدلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان فالإيراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تقييد الكلام والله الموفق لنيل المرام (قوله يتم بمجرد خروج العلة الخ) يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز أن تكون عليها نفسها ولا بعضها بل يجب أن تكون خارجاً عنها ثبت الواجب لان الوجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن (قوله وأما انقطاعها الخ) أي وأما انقطاع تلك

(٢٨ — حواشي العقائد أول) قوله من غير افتقار الى ابطاله بما حاصله من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه كما

عرفت فذلك لا يخلو عن وجه لكن مراد من قال ان هذا الدليل غير مضر الى ابطال التسلسل ان ابطاله ليس من مقدمات هذا

الدليل كما سبق نقل كلامهم اه (قوله ظهر ان في تقرير الحثي نقصانا الخ) وجهه بعض أفاضل المحققين بما لا يحتاج الى ما ذكره من الزيادة بل اعترض عليها أما (٢١٨) وجوبه له بما فيه غيه فقوله الخارج عن السلسلة لا بد وأن يكون علة لبعض

منها وذلك البعض المسند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة فيقطع التسلسل والا أي وان لم يكن ذلك البعض المعلوم للواجب طرفاً للسلسلة بل كان في أثنائها فلا يخلو اما أن يكون فوق الواجب ممكن أولاً وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولاً لذلك الممكن الذي فوقه ودخول ما فرض خارجاً وعلى الثاني يلزم دخول ما فرض خارجاً فقط اذ ليس للواجب علة حينئذ وأما اعتراضه على الزيادة فهو قوله ان المراد بالعلة هنا العلة التامة واذا كان الواجب في أثنائها السلسلة فالتمكن الذي فوقه لا يكون علة تامة لذلك البعض بل العلة التامة له هو الواجب مع سائر العلل الذي فوق الواجب وذلك الممكن علة ناقصة له فلا يلزم تواردها على المستقلين على معلول واحد اه (قوله لان الكلام في العلل الموحدة

السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى الى الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في أثنائها فلا يخلو اما أن يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب أو علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم أن يكون الواجب معلولاً ودخول ما فرض خارجاً عن السلسلة وعلى الثاني يلزم تواردها على المستقلين على معلول واحد والكل باطل فمعين أن يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فيقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهران في تقرير الحثي نقصانا كما لا يخفى (قوله فظهر الخ) أي فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مقتدر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون أمر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من أن دليل اثبات الواجب مقتدر الى ابطال التسلسل (قوله واعلم انه يمكن الخ) أما ترك الشارح ذكره أما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملتزم وأما لانها يذكر ان معاً فذكر أحدهما مشعر بذكر الآخر (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزأين اللذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه وفي هذا المقام أبحاث كثيرة لا يليق بالمقام إيرادها (قوله فيقطع التوقف الخ) لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما (قوله البرهان السابق الخ) اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة تنتهي السلسلة عندها وأما بطلان عدم تنامي المعلولات فلا يدل عليه (قوله وهي لا تكون الخ) يعني ان العلل لا تكون الاجتماعية لان الكلام في العلل الموحدة وهي ما يجب اجتماعها مع المعلوم فيثبت يكون الدليل المذكور مختصاً بالامور الاجتماعية أيضاً (قوله وهذا البرهان الخ) أي برهان التطبيق يتم ابطال التسلسل في جانبي العلل والمعلولات الاجتماعية في الوجود اما مرتبة طبعاً كما في سلسلة العلل والمعلولات أو وضاعاً كما في الابداد أو غير مرتبة كما في النفوس أو المتعاقبة كالحرركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشتراطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وبه يبطل عدم تنامي النفوس الناطقة الخ) أي ببرهان التطبيق يبطل عدم تنامي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه أرسطو ومن تبعه وحيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالتبوع وأفرادها المتعاقبة أزلا وأبداً حادثة بمحدوث الابدان التي هي شروط فيضائها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لا تنامي للابدان التي أفاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي هي لا تنامي ولا استحالة في عدم تناميها أما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات وأما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضي وأما قيد

وهي الخ (لان علة الوجود أعني العلة الفاعلية له هي عينها علة البقاء فلا يمكن انفكاك المعلول عنها أصلاً بخلاف بالمفارقات العلل المعدة فلها يجب انتهاءها عند وجود المعلول كما في الحركات الفلكية السابقة على الحركة الحالية ثم التحقيق الحكيم يقتضي ان مثل البناء ليس علة فاعلة للبناء بل حركانه علة معدة لوجود التركيب ابتداءً وأما البقاء فالعلة فيه غيره فتدبر فانه دقيق

(قوله لترتب تلك الازمنة الخ) بحث بعض الافاضل في ذكر الترتيب هنا حيث قال هذا الاستدلال ان كان على طريق الالزام للحكماء بأن يقال على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه يبطل عدم التناهي فيها بهذا الطريق فلا يتم هذا عليهم لانهم شرطوا الاجتماع في الوجود أيضاً والازمنة متعاقبة لاموجودة فضلاً عن الاجتماع وان لم يكن على طريق الالزام لهم على ما ذهب اليه المتكلمون فغير تام أيضاً لانهم لم يشترطوا الترتيب (قوله لان القائل يحدث النفس قبل (٢١٩) البدن بعض المذاهب الخ)

وقال بعض آخر منهم
بحدوثها بعد تسوية البدن
لقوله تعالى بعد تعداد
أطوار البدن ثم أثنائه
خلفاً آخر فقال المراد بهذا
الانشاء افاضة النفس على
البدن قال في المواقف
وغاية هذه الادلة الظن انه
يريد أنها لا تثبت المطلوب
الذي هو اليقين في باب
الاعتقاد ومن محقق الصوفية
من افرق بين الارواح
الجزئية والكلية فقال
ينسب الكلية على الجزئية
والاجساد ومعية الجزئية
للاجساد ومنهم من حمل
الاجساد في الحديث على
اجسام العالم حتى العرش
والكرسي مع ما فيها
وقالوا بتقديم ارواح الكمل
على جميع العالم والفرق
المار هو الذي اعتقده وبه
يجمع بين الادلة وان ذهب
الامام حجة الاسلام
الى المعبية مطلقاً وحمل

بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده أيضاً لتناهي الابدان ضرورة تنافي الابدان
(قوله لانها مرتبة الخ) دليل لقوله وبه يبطل يعني ببرهان التطبيق يبطل عدم تنافي النفوس الناطقة
المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه أيضاً كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة
بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فقول
لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم منسلسلة الى غير
النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان
وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيها (قوله
وما ذكره بعض الافاضل الخ) يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة
بأن هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة
المرتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس في زمان وجملة
أخرى أقل من الاولى أو أكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد
تحدث آحاد النفوس في الازمنة مرتبة لتحقق آحاد الابدان فيها فحينئذ لا يحصل الانطباق في أفراد
النفوس بانطباق أجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم
في التطبيق بل يمكن فيه تطبيق التناهي بالتناهي قل أو أكثر فيمكن في انطباق النفوس انطباق أجزاء
الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد
في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي
الابدان التي يشغلها الابدان ففي انطباق أجزاء الزمان يحصل انطباق التناهي من النفوس بالتناهي
وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط
لا يتم على قول من ذهب الى أنها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح
قبل الاجساد بالنبي عام لان القائل يحدث النفس قبل البدن بعض المذاهب وهم لا يقولون بعدم
تناهيها قبل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه
الذي قررته الخفي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى أقول القائل بقدمها بالشخص أفلاطون
ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيها بافرادها المتعاقبة بتعاقب
الابدان هو أرسطو ومن تبعه فبمع عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن
حد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا أن يكون مذهباً مرجوحاً لا يبيأ به (قوله أي في

قبلة الارواح للاجساد على تقدم إيجاد الملائكة على سائر أجزاء العالم لكن الاحوط تخصيص هذا السبق بروحه صلى الله
عليه وآله وسلم وقد تعددت الروايات في كينوته نبياً وآدم بين الماء والطين وأما ما في كلام كثير منهم مما يدل على عموم ارواح
الانبياء والاولياء فله محامل حسنة منها فتاؤم في حقيقته صلى الله عليه وسلم فينسبوت اليهم من أحواله وخصائصه
كقول بعضهم (عمر بن الفارض)

وأنى وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معني شاهد بأبوني

(الجلة) سواء كانت مجتمعة مترتبة أو غير مترتبة هذا عند المتكلمين وأما عند الحكماء فلا يجري إلا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا إذا كانت الآحاد موجودة في نفس الامر معاً وكان بينهما رتب فإذا جعل الأول من إحدى الجلتين بإزاء الأول من الجلة الأخرى كان الثاني بإزاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق وإذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لأن الأمور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان إلا واحد في كل زمان يفرض التطابق لا يمكن إلا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع باقطاع الاعتبار وكذا الأمور الموجودة المجتمعة الغير مترتبة إذا لا يلزم من كون الأول بإزاء الأول كون الثاني بإزاء الثاني وهكذا إلا إذا لوحظ كل واحد من الأولي واعتبر بإزاء كل واحد من الأخرى لكن استحضار النفس مالا نهاية له مفصلة محال فينقطع باقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجليلين الممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فإن في الأول إذا طبق أول أحدهما بأول الآخر كان كافياً في وقوع أجزاء كل منهما بمقابلة أجزاء الأخرى بخلاف الحصى فإنه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بأنه لا يخلو إما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلة وجعل كل جزء من أحدها بإزاء جزء آخر أو يكفى ملاحظة وقوع أجزاء أحدها بإزاء أجزاء الأخرى على سبيل الأجمال فإن كان الأول يلزم أن لا يجري في الأمور المترتبة لأن الذهن لا يقدر على ملاحظة الأمور الغير المتناهية مفصلاً سواء كانت مجتمعة أولاً وأيضاً التطبيق بهذا الوجه بيم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وإن كان الثاني فهو متحقق في الأمور المتعاقبة أيضاً إذ يحكم العقل بمد ملاحظة الجلتين مجعلاً حكماً اجالياً بأنه إما أن يقع بإزاء كل جزء من أحدها جزء من الأخرى أو لا يقع فعلى الأول يلزم التساوي وعلى الثاني يلزم التناهي (قوله فيجري في الحركات الفلسفية) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فإنها أكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر وأما على تحقيق مذهب الحكماء من الحركة القديمة عندهم أعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر واحد عارض للأفلاك مستمر من الأزل إلى الأبد لا تعدد فيه أصلاً فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فإنه أمر موهوم لا وجود له عندهم أصلاً (قوله فإنه ينقطع باقطاع الوهم الخ) يعني أن التطبيق لا يجري في الأمور الاعتبارية لأن في جريانه لا بد من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل العقل منها جلتين وفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر أو تساوى ما كان ناقصاً فيه والأمور الاعتبارية لا تحقق لها لافي الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لأن آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق إلا بملاحظتها مفصلاً إذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون الآحاد حاصلة فيها إلا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلاً فيه فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق أن تحصيل الجلتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك أعني هو بحسب العقل دون الخارج فإن كفى في أعين الدليل حكم العقل بأنه لا بد من أن يقع بإزاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الأمور الاعتبارية والموجودة لأن العقل أن يفرض ذلك في ملاحظة الآحاد في حد فينقطع الكل

(قوله فلا يجري فيها الخ) تعقبه بعض فضلاء المحققين بما حاصله أن الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى وإن كانت أمراً واحداً عارضاً للأفلاك مستمر من الأزل إلى الأبد وصفة شخصية موجودة في الخارج لا تعدد فيها أصلاً لكنها مع ذلك مستلزمة لتجددات اتقالية وضعية بلا بداية وهي واسطة بين عالمي الحدوث والقدم فلها جهتان استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمرارها مستند إلى القديم ومن حيث عدم الاستمرار أي من حيث التجدد والتعاقب لا إلى أول بصير شيئاً لفيضان الحوادث من القديم وعلى هذا يجري التطبيق في الحركة بمعنى التوسط جزماً

(قوله قيل أن نحصل الخ) أما حكاية بصيغة التريض لانه منظور فيه بأنه يقتضي وجوب وجود كل من الجلتين والتحقيق أنه لا يلزم ذلك على جميع المذاهب بل يكفي جملة واحدة موجودة يؤخذ (٢٢١) منها جملة أخرى مفروضة

على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجلتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان نحصل الجلتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد أن تكون موجودة لتكون الجلتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى أمراً ممكناً فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا المقام فانه من مزالقي الاقدام (قوله ولو سلم عدم الانقطاع الخ) أى ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بأن تكون النفس قديمة ومتعاقبة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل مادخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهياً دائماً فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهي (قوله ونظيره نعم الجنان) لان معنى لاتناهيها على ما مر بعدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع أن الموجود منه يكون متناهياً دائماً (قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الخ) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباع بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول العلم الممكن والمتنوع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهياً في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف (قوله فتأمل) قل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل إنما يشمل ما لا يتمتع العلم به كما ان قدرته الشاملة إنما تشمل ما لا يتمتع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تتعلق به فتأمل (قوله وتوضيحه الخ) أى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ أن التناهي واللا تناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهياً ولا لا متناهياً والمتصف منها بالوجود ليس الاقدارات متناهياً أما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهي وأما في الخارج فلان كل ماهو موجود في الخارج متناه على كل تقدير لايجرى التطبيق هنا لعدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجلتان ويلزم تناهي ما لا يتناهي قال بعض الفضلاء كون التناهي واللا تناهي فرع الوجود محال تأمل بل الظاهر عدمه وأيضاً ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه أقول الجواب عن الاول ان التناهي واللا تناهي هنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والمملكة الذين لا يتصف بشيء منهما لواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والمملكة يكون وجودها في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب أعماهو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية وأما عند الحكماء فقدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لعدم الوجود بناء على ما قالوا من أنه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على ما قلنا كلام السيد السند في شرح المواقف على ان الحق الدواني ذكر في

والاوجه في الاراد أن يقال ان العقل لا يشتغل بما هو موهوم محض فلا بد هناك من أمر موجود يشتغل العقل بشأنه فإذا كانت السلسلة الغير المتناهية موجودة فرضاً فالعقل يفرض سلسلة أخرى مأخوذة منها وذلك ممكن على التقدير المذكور ثم يطبق بينهما وأما اذا لم تكن السلسلة موجودة فلا يشتغل بشأنه ولو فرضنا اشتغاله يكون هذياناً اذ الفرض من الاشتغال المذكور اثبات ان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة وذلك حاصل اولاً وهذا سر اشتراطهم أصل الوجود في اجراء التطبيق (قوله الذين لا يتصف بشيء منها الخ) دليل انها من قبيل الملكة والعدم لا الايجاب والسلب فانها لو كانت من قبيل الايجاب والسلب لكان عدم انصاف الواجب بهما ارتفاع للتقيضين (قوله لعدم الترتيب بينها الخ) ليس السبب ذلك والاصوب

أن يقال في الجواب ان المقترض ان أراد بكلامه أن الاعداد المتناهية من الموجودات الخارجية فسلم لكنه لا يبعد وإن أراد ان الموجود عند الحكماء في الخارج من الاعداد هو الاعداد الغير المتناهية ففاسد

(قوله وان جعلها من أقسام الكم الخ) جواب سؤال مقدر أي حيث قالوا ينقسم الكم الى منفصل كالعدد ومتصل قار كالخط والسطح والجسم التعليمي وغير قار كالزمان والكم قسم من العرض القسم من الموجود فيكون العدد موجوداً (قوله وبحيط بما لا يتناهي) أي ولا يجري فيها التطبيق أما خارجاً فظاهر إذ الموجود منها في الخارج قدر محصور والمعدوم لا يصلح له وفاق وأما علماً فلما مر من تنافها بالنسبة (٢٢٢) الى العلم المحيط ولان عدم التناهي إنما يضر عند عدم تنافها صور المعلومات المبني على

حواشي التجريد بان الأعداد من الأمور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من أقسام الكم باعتبار فرض وجودها (قوله وما يقال من أنها غير متناهية الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل اذا لم تكن الأعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشئ من التقديرين فما معنى عدم تنافها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهي واللا تنافي عليها مجاز باعتبار أنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية * قال بعض الفضلاء عدم تنافي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في للمقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل أقول إنما يلزم الجهل لو كان المراد أنها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن أن يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير أن يتوقف على أمر لكن تلك المعلومات لا تصنف بهذا الاعتبار بالتناهي واللا تنافي لكونها فرع الوجود بل انصافاً بعدم التناهي إنما هو باعتبار أنها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وأنها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية ولا شك أنه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى لم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقاً بمعلومات غير متناهية أمكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تنافها وقد مر الجواب عنه بأنه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل تمتع الوقوع فتكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة * وأعلم ان ما قاله المفترض من أن عدم تنافي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على الاطلاق غير صحيح ضرورة أنه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجديدها على ما هو رأي الامحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع له فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين أي بالفعل ومعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى أنه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد وبحيط بما لا يتناهي كتراتب الأعداد ونعيم الجنان (قوله فيه اشاره الخ) يعني في غاية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك توهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم الجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحداً فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الانظرية وبما حررنا ارفع ما قاله الفاضل المحشي من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى أيضاً من الحي العظيم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه (قوله وحاصل الدفع ان المراد الخ) يعني

وجود الصور وهو غير مقرر عند المتكلمين حتى بالنسبة الى العلم الحادث فضلاً عن القديم بخلاف ما اذا كان العلم صفة حقيقية ذات اضافة لها تعلق أدلي بجميع الموجودات والمعلومات كلية كانت أو جزئية علماً تفصيلاً واحداً لا يتكرر بتكرار المعلومات ولا يتغير بتغيرها على ما حققه المتقربون من مشكاة النبوة المرصون عن سفاسف السهفاء المتمسكين بمزخرقات المتفلسفة والتعبير عن المحيط بالاجمال مما يرجح منه فؤاد الموفق وقد قل العلامة الثاني في شرح جوهر التوحيد منع التعبير به واجباب التعبير بالتفصيل فلا يضر نك تعبیر المحشي وفاقاً للمحقق الدواني فإنه من آثاره ان الاهتمام في الفلسفة على أن هذا كاه مبني على استحالة التسلسل

في جانب المعلومات مثلاً في جانب الملل المبينة على تمام برهان التطبيق وقد صرح الشارح في التلويح بمنع حاصل الامرين وبأنها من جانب العلة مبرهنة بغير برهان التطبيق متفق عليها بين الملبين والفلاسفة وأشار الى بعضه في شرح المقاصد وشيد الفاضل محلي أركانه في حاشيته على التلويح والمواقف فليكن بمزيد الاعتناء بما حرره لك والمراجعة ان كنت في ريب والله بارك وتعالى أعلم اه من بعض الفضلاء

(قوله قبل هذا على تقدير الخ) لعله حكاه بصيغة التمرّض لما يرد عليه اما أولا فلان الضمير اذا كان لثان فلا معنى لارادة الجزئي الحقيقي من لفظ الله مع قطع النظر عن انتصافه بأوصاف اذ لاشان فيه حتى يتوهم الاستدراك وبحتم الى الدفع المذكور بل لاشان انما هو في كون الذات الواجب الوجود موصوفاً بالاحدية في ذاته وصفاته ولا يخفى انه لا ينصور في هذا المعنى استدراك أصلاً واما ثانياً فلان السؤال اذا كان عن الوصف وكان قوله تعالى هو الله احد جواباً له فلا يكون المراد بلفظ الله حينئذ كونه خبر الذات فقط اذ هو خلاف وضعه بل المراد الذات مع الوصف ولذا احتاج الى الابدال بقوله احداً الى خبر بعد خبر على ما اشار اليه الكشف وفي هذا يتوهم الاستدراك أيضاً فلاوجه لتخصيصه بصورة الثان

حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة هنا الوحدة في صفته أعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو جزئي حقيقي هذا تقرير ظاهر عبارة المحشي وأنت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة أنفاً إنما يتم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي وأما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقاً على ما بينه الشارح حينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا باودة الوحدة في صفة الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضرورياً بل واجب الوجود مطلقاً ونبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى أن التوحيد هو عدم اعتقاد الشريك في الالهية الوجود على ما قال في شرح المقاصد من أن التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالهية وخواصها وأراد بالالهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقاً للاجسام مدبراً للعالم مستحقاً للعبادة (قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ) قبل هذا على تقدير ان يكون هو لثان والله مبتدأ واحد خبره حينئذ يرد ان الله علم للجزئي الحقيقي ثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتديره لافي ذاته ودا على الكفار الذين اعتمدوا اشتراك مبوداتهم له تعالى في الامور المذكورة وأما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعاً الى الذي سألتهموني والله خبره واحد بدلاً منه أو خبراً بعد خبر على ما في الكشف عن ابن عباس رضى الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي دعونا اليه فزلت يعني الذي سألتهموني عن صفته هو الله احد فلا يأتي التوهم المذكور كما لا يخفى (قوله فلا يرد احتمال أن يكون الخ) يعني اذا كان المراد بالالهيين الصالحين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بأن معنى الاله واجب الوجود على مامر ولا يلزم من إمكان الواجبيين إمكان التامع بينهما انما يلزم لو كانا صائعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز أن يكون أحدهما قادراً كاملاً والآخر بخلافه بأن يكون معطلاً أو موجباً أو ناقصاً وحينئذ لا يمكن التامع بينهما اما على تقدير كون أحدهما معطلاً أو ناقصاً فظاهر واما على تقدير كونه موجباً فلانه يجوز أن يكون الآخر الصادر عنه بطريق الإيجاب هي الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد التقيضين في الوقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا أحدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز أن يكون اختيار الواجب المختار شرطاً لا يجاده بالاقضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالإيجاب (قوله فتقوله في تقرير المدعي الخ) أي اذا كان المراد بالالهيين في الدليل الصائمين القادرين على الكمال فتقوله لا يمكن الخ عمل تأمل لانه بدل على أن المدعي نفى تعدد الواجب مطلقاً والدليل المذكور إنما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو أخص من الواجب مطلقاً (قوله الا أن يقال الخ) أي الا أن يخص المدعي أيضاً ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن أن يصدق الخ الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة حينئذ يكون الدليل مطابقاً للمدعي (قوله أو يقال الخ) أي أو لا يخص المدعي بل يترك على حانه ويبين استلزام الدليل بأن التعطل والإيجاب وقصان القدرة نقصان يجب نفيه الواجب عنها فلا

(قوله ولا شك أن إيجاب الكالات الخ) أي التي لا بد منها كما يدل عليه الحال والمقال فلا يرد قوله إلا في إفاضة الوجود الخ لأن وجود الممكنات وعدمها سواء بالنسبة إليه تعالى لأنه غني عن العالمين فلا تفتقر بقول المحشى السالكون فإنه مأخوذ من خرافات المنزلة للموجين (٢٢٤) عليه تعالى الأصح وخيالات الفلاسفة الفائلين بالظلم إلا كل كنهه إلا في

يكون الموجب والمعمل ونقص القدرة واجباً فالواجب لا يكون إلا سالماً قادراً على الكمال فلو أمكن واجباً لا يمكن صانمان قادران عن الكمال فأمكن التامع بينهما (قوله لكن يرد هذا الخ) أي لكن يرد على هذا البيان أنه لو كان الإيجاب نقصاً فلم قلتم بأن صفاته تعالى قديمة صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته تعالى حتى يلزم أن يكون تعالى موجباً بالنسبة إليها أو مختاراً إذ علة الاقتدار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بمحدثة فلا يكون أنها فاعلاً ولا ينبغي أنه ليس بشيء لأنه إذا لم يكن مستنداً إلى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته إذ كل موجود لا يخلو من أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره فإذا اتفق الثاني فبين الأول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس إلا بطريق الإيجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي أن يخص بما عدا الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام (قوله والفرق بين الخ) يعني أن يان الفرق بين إيجاب الصفات وبين إيجاب ماعداها بأن الأول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لأن صفات الواجب كالات له لأن الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك في أن إيجاب الكالات لا يكون نقصاً بخلاف إيجاب غير الكالات أقول إفاضة الوجود على الممكنات خير وكال فيلزم أن يكون بطريق الإيجاب والقول بأن كمال السلطة يقتضي أن يكون الواجب قبل كل شيء وبعبارة مما لا يستدبره في المقامات يقينية على أن كون الخلو عن الصفات نقصاً في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل (قوله هنا بمحان الأول النقض الخ) أي في هذا الدليل بمحان الأول النقض الإجمالي بأن يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لأنه جار في هذه المسألة مع تخلف المدلول عنه أو لأنه يستلزم المحمول أعني عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لا يمكن تعلق إرادته باعدام ماصد عن ذاته بطريق الإيجاب أعني صفاته تعالى لكونه أمراً ممكنًا في نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلا يخلو أما أن يحصل كل من مقتضى الذات أعني وجود تلك الصفة ومقتضى الإرادة أعني عدمها فيلزم اجتماع التقيضين وأنه محمول أو لا يحصل أحدهما فلا يخلو أما أن لا يحصل مقتضى الإرادة فيلزم عجز الواجب المتنافي للألوهية أو لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلوم عن علته التامة وهو باطل أجاب بعض الفضلاء بأننا نختار أنه لا يحصل مقتضى الإرادة فتقولكم يلزم المعجز قننا لا نعلم لزوم المعجز المتنافي للألوهية لأن ذلك المعجز والانسداد جاء من قبل ذاته والمعجز الذي من قبل الذات لا يتنافي الألوهية بل المتنافي أنها المعجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه (قوله والثاني الحل) أي البحث الثاني النقض التفصيلي أعني منيع مقدمة معينة وهو لزوم المعجز يعني لأنهم أنه لو حصل مراد أحدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما أن عدم القدرة على المنع بالغير ليس بمعجز لأنه ليس محلاً للقدرة إذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة لا يرى أنه تعالى لا يقدر على إعدام المعلوم مع

في العلوة اه من بعض الفضلاء (قوله والقول بأن كمال السلطة الخ) جواب دخلين مقدرين كانه قيل ما قاله القيل من الفرق لأن الكمال له تعالى هو وجوده قبل أن يوجد أحد غيره وإيجاب وجود الممكنات يناقضه بخلاف إيجابه في صفاته الملا وأيضاً عدم إيجاب الصفات يستلزم النقص وهو جواز الخلو عنها بخلاف وجود الممكنات فأشار إلى جواب الأول بقوله والقول بأن كمال السلطة الخ وإلى جواب الثاني بقوله على أن كون الخلو نقصاً الخ أقول لو الحق ما قاله القيل وإن ما قاله المحشى هنا باطل موضح إليه من التباس مدلك المدين بمسلك الفلاسفة عليه ومن الفتنة عن أن ما جئنا إليه يستلزم قدم العالم المستلزم لفساد لأخصى منها نق الحشر والحساب والله سبحانه

وتعالى أعلم اه من بعض محقق المتكلمين (قوله لا بد له من دليل الخ) ونحن نقول أي دليل أقول وأدل من وجود توصيفه تعالى لذاته بصفات الكمال وتنزيهه عما لا يليق بشأنه في محال عديدة ومواضع متعددة وأي شاهد أعدل من إجماع الفرق الناجية على انصافه بصفات الحلال وتنزيهه عن سمات النقض فإذا خلا ذاته من الكمال فن أن يفيض الكمال على أهلها

(قوله وفيه انه يلزم الخ) مدفوع لانا لاسلم الزوم المذكور لان الواجب من جملة الملة التامة فلا قدرة حينئذ على الاعدام ولا عجز حتى يلزم التخلف المذكور اذ الواجب تعلقت ارادته بايجاده فكيف (٢٢٥) تعلق ارادته بسد ذلك باعدامه

(قوله لان ماقتضيه الذات

بطريق الايجاب مقدم

الخ) أي مقدم بالزمان

أو بالرتبة لان تعلق

الارادة ان كان حادثاً كما

هو المشهور فاجاب الذات

مقدم عليه بالزمان وان

كان أزلياً كما ذهب اليه

المحققون فبالرتبة لان

الواجب كما كان فاعل مختاراً

في أفعاله وموجباً في صفاته

أمكن عدم تعلق الارادة

في نفسها ولم يمكن عدم ايجاب

صفاته التي الخلوعها قص

يستحيل في حقه تعالى

فاجاب الصفة سواء كان

بالذات كما في ايجاب صفة

الحياة أو بالواسطة كما في

اجباب غيرها مقدم على تعلق

الارادة اه كتبوى . (قوله

وفيه انه لو كان المتنى الخ) .

فيه أولاه يشعر بأن

الحشي انما صرف التضاد

عن معناه الاصطلاحي

لكونه غير ثابت بين المرادين

وهو انما صرفه عن معناه

الاصطلاحي لاجل تطبيق

الدليل على دعواه ليس

الا وثاناً لانا لاسلم انه اذا

كان المتنى بين الارادتين

وجود علته التامة ولا شك أن ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلاً فحيل عدمه وتجهله عنتماً
قدم قدرة الاخر عليه لا يكون عجزاً أجاب عنه بعض الفضلاء بأن عدم القدرة على الممكن الذاتي
بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك أن عدم القدرة على اعدام المعلوم
الممكن الذاتي بواسطة وجود الملة التامة هو ليس الا المعجز لتعجز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه
يلزم على هذا أن يكون الواجب قادراً على اعدام المعلوم مع وجود علته التامة دفماً للمعجز وهذا
يستلزم جواز تخلف المعلوم عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم تأمل (قوله والجواب الخ)
هذا جواب بلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة التقض فلا يرد عليه المتع يعني اما فرض تعلق
ارادة الالهين معاً وقول أن المراد انه لو أمكن الالهان لا يمكن التمانع يريد أحدهما حركة زيد
في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك أنه لا يجري في صورة التقض لان ماقتضيه الذات مقدم على
ماقتضيه بتوسط الارادة (قوله ولا يتم الحل المذكور أيضاً) لان كل واحد من تعلق الارادتين
حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم أحدهما على الآخر (قوله أي لا تدافع الخ) يعني أن المراد
بالتضاد المعنى القوي وهو المناقات مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي لما سبجني وان الكلام على
حذف المضاف أعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما أمر
يمكن في نفسه (قوله ولم يرد بالتضاد الخ) يعني لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث
لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تغلب أحدهما على تغلب الآخر لان حصول
الضدين في محلين جائز فعل تقدير تحقق التضاد بين تطبيقها لا يخل في صحة الدليل لتغير متعلقيهما
ضرورة كون متعلق أحدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذلك التعلقين وبهم
الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما (قوله وأيضاً الممانع الخ) أي وأيضاً يرد على تقدير ارادة
المعنى الاصطلاحي ان الممانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من
التضاييف والعدم والمملكة والايجاب والسلب أيضاً مانع من الاجتماع فني التضاد بين تعلق الارادتين
لا يمكن في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالثني لان التعلقين وجوديان فلو ثبت
بينهما تواف لكانا متضادين وفيه انه لو كان المتنى بين التعلقين التضاد لكان المتيقن بين المرادين
أعني الحركة والسكون اياه أيضاً وليس كذلك كما لا يخفى (قوله أي دليلهما الخ) يعني ليس المراد
بالامارة الدليل الظني حتى يرد بأن الظني لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصاً في اثبات التوحيد
(قوله اذ يلزم الخ) أي يلزم المعجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه
والاحتياج الى الغير مطلقاً سواء كان في الوجود أو في الابداد أو في شيء آخر قص بسنحيل على
ذات الواجب فان الاجماع منعقد على أن وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا
كان الاحتياج مستحيلاً على ذات واجب الوجود لا يكون الحاجز واجباً فيكون حادثاً وممكناً
وبما قرره الحشي انه دفع ما قبل من أن اللازم الاحتياج في الابداد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان
بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول

(٢٢٩ — حواشي القائد أول) التضاد كان المتيقن بين المرادين اياه ولو سلم فلا سلم انه ليس بين الحركة والسكون

تضاد وكيف لا يكون بينهما التضاد وهو مذهب المتكلمين قدبر

(قوله حاصله انا لانسلم الخ) ان قلت انا كان الدليل لا يمارضه المذهب المنصور وهو مذهب أهل السنة فأوجه هذا السؤال قلنا كان هذا البرهان (٢٢٦) مشتركين المتكلمين جميعهم سواء أهل المعزلة وغيرهم وكان بينهم نزاع في أن الامر

بمحبة الاجماع وانا لانسلم أن الاحتياج مطلقاً نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلوم تأمل ولا ينبغي عليك أن قول الشارح وهو من اشارة الحدوث يدل على ان المدعي اثبات عدم تعدد الواجب مطلقاً والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانين القادرين على الكمال فتفسير قوله لو أمكن الهان بقوله أي صانان قادران على الكمال ليس بشئ (قوله ان قلت الخ) حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم أن يقول المعزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بأن الله تعالى أراد طاعة الفاسق وإيمان الكافر ومع ذلك لا يحصل (قوله قلت العجز تخلف الخ) حاصله ان المعزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم فهان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة التفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وإيمان الكافر هي التفويضة دون القسرية فلا اشكال (قوله وهو لا يستلزم انتفاه المصنوع الخ) يعني ان امكان التامع لكونه محالاً انما يستلزم أن يكون التعدد المستلزم له محالاً لأن لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز أن يوجد بارادة أحدهما ابتداء من غير وقوع التامع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضيق قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التامع ويحتمل أن يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فالعني أن التامع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاه المصنوع بل المستلزم له هو أن لا يكون واحد منهما صانعاً بمعنى السلب الكلى الذي يستلزمه وقوع التامع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا ينبغي تأمل فانه دقيق (قوله وهذا الجواب مبني على الخ) يعني أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم اتكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لانسلم ان امكان التامع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التامع لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه (قوله فبني قوله الخ) أي اذا عرفت أن هذا الجواب مبني على الظاهر فاعلم ان معنى الملاوة أنه يمكن ان لا يبني على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان أردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز أن يوجد بارادة أحدهما قبل وقوعه وان أردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التامع يستلزم امكان عدم التكون لكن لانسلم بطلان اللازم بل لا بد له من دليل (قوله فتدبر) أي تدبر فيها قلنا من تحرير الملاوة حتى يظهر لك أنه يستلزم دفع ما قبل ان ماسبق على الملاوة منع الملازمة فلا معنى لاراده بينه في الملاوة (قوله لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض) أي لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (قوله وأما الثالث الخ) لان مقتضى القادورية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قبل أنه يجوز أن يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله ويرد عليه أن التردد الخ) يعني ان التردد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع النع اما على تقدير التامع المفروض بأن يكون تحرير الدليل هكذا لو أمكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التامع بينهما في ايجادهما بأن يريد كل واحد من الالهين

مغايير للارادة كاذب اليه أهل السنة أولاً كما ذهب اليه المعزلة فتولم ان الله تعالى أمر بالطاعة للفاسق وبالإيمان للكافر وأرادها منهما ولا يحصل ورد على البرهان المذكور هذا السؤال المبني على مذهب أهل الاعزال الذين هم طائفة من المتكلمين المشترك بينهم هذا الدليل فلا يتوهم أن المتكلمين اسم خاص بأهل السنة فحسب تقدير (قوله فاندفع ما قبل الخ) قال بعض الاعلام وعلى هذا بني بعضهم برهانا توحيدياً كما نقله الفاضل المحتفي في الحواشي التوتونية حيث قال ومنهم من استدلل على ذلك بأنه لو وجد الهان وينصفان لا محالة بصفات الالهية لكان نسبة جميع المقدورات اليهما على السوية اذ مقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان أو الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور وحينئذ اما أن يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين وانه محال أو أحدهما فيلزم الترجيح

ايجادهما

بلا مرجح ثم قال والاحسن أن يقال لو كان في العالم صالمان لكان محتاجا الى كل منهما أو مستتباً عليهما لكونهما مبدآن مستقلين واللازم باطل بالضرورة فكذا اللازم اه

أبجدها على سبيل الاستقلال فلي تدبر النافع تكوئها اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما لان ارادتهما قد تعلقت بأبجدها على سبيل الاستقلال والقدرة لم تقف به أو بكل منهما فيلزم التوارد أو بأبجدها فيلزم الترجيح بلا مرجع حينئذ يرد عليه منع الملازمة بانا لانسلم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع النافع في الابداع عقلا حتي يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز أن يتكونا قبل وقوع النافع بإرادة واحد منهما أو بتفويض أحدهما الى الآخر وأما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع النافع في الحكم عادة على ما في الشرح (قوله وأما على الإطلاق الخ) يعني أن التردد المذكور اما أن يكون على الإطلاق بدون اعتبار النافع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان حينئذ نختار الشق الاول وهو أن تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينبغي كمال القدرة قلنا يجوز أن يكون وقوع مجموع القدرتين بحيث يتعلق الإرادة على هذا الوجه أي بأن يكون للقدرة الأخرى مدخل فيه وهذا لا ينبغي كمال القدرة في نفسها وأما المناقاة أن يتعلق الإرادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الأخرى مدخل فيه وكان واقعاً بمجموعهما فإنه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة إنما يكون على وفق الإرادة (قوله كما في أفعال العباد عند الأستاذ) فإنه ذهب الى أن أفعال العباد وأفعاله بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة البدوان قدرة الله وان كانت كاملة كافية في حصولها الا أن إرادته تعالى تعلق بان يكون لقدرة البد أيضاً مدخل فيها (قوله وكذا يمكن اختيار الثالث) وهو ان يكون التكون بأحدهما ولا نسلم انه يستلزم الترجيح بلا مرجع لم لا يجوز أن يكون المرجح إرادة أحدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر أو تفويض أحدهما إرادة تكون جميع الأمور الى الآخر وكذا يجوز أن يكون كل منهما مستقلاً في الابداع لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عديمه ولا استحالة في ذلك (قوله والتحقق في هذا الخ) أي التحقيق في أن الآية حجة قطعية أو افتراضية انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أو لا فهي افتراضية لا يفيد القطع فإنه سواء أريد لفساد الخروج عن هذا النظام أو عدم التكون يرد منع الملازمة ان أريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان على ما ينسب الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية لني تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى (لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا) فإنه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي أعني الممكن لان الاله منزّه عن الممكن فيكون المراد التصرف والتأثير فيها والمعنى انه لو كان المؤثر فيها آلهة لفسدتا أي لم تكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تأثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد بكل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتأثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتهما أو على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منها اله وفي بعض آخر اله آخر فنقول لو أمكن الهان مؤثران فيهما على سبيل التوزيع أو الاجتماع لا يمكن التامع بينهما ضرورة كون كل منهما صالحاً تام القدرة لكن امكان التامع محال لاستزاده المحال فلا يكون أحدهما صانعاً واذا لم يكن أحدهما صالحاً يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزءه على لكل المستلزم

(قوله فانه ذهب الى أن
أفعال العباد الخ) ظاهر أن
هذا يؤيد المنع وليس
كذلك لان الفعل وان كان
بمجموع القدرتين لكن
لا يشك ما قل في كون
قدرة العبد مغلوبة وناقصة
وذا ليس كذلك فيها نحن
فيه ألا يرى انه لا يوجد
كل ما أراد العبد بخلاف
كل ما أراحه الاله فحينئذ
اذا تعدد الاله يتصف كل
منها بقدرة غالبه فكيف
يقاس هذا على مذهب
الاستاذ بعد تقدير تماميته
فلتأمل^١

لاعدام علته أو العدم البعض أن كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فليقدر تعدد المؤثر في العالم يلزم أن يفسد العالم بمعنى أن لا يوجد هذا المحسوس لأن التعدد يستلزم إمكان التامع المستلزم لأن لا يكون أحدهما صالحاً المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبضاً على تقدير التوزيع ففنى قوله فيلزم انعدام الكل الخ أنه على تقدير أن يكون التأثير على سبيل الاجتماع أو التوزيع يلزم عدم وجود الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صالحاً الذي يستلزمه إمكان التامع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر أن ما قاله المحشي المدقق فيه أنه يجوز أن لا يعدم كون أحدهما صالحاً فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وإن أريد أنه يلزم انعدام الكل أو البعض بالإمكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشئ منشأ قلة التدبير فإن عدم كون أحدهما صالحاً لازم لإمكان التامع الذي هو لازم لإمكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلي لم يحجم حول المقصود فوقع فيها وقع واعلم أنه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على التأمل هذا نهاية ما ينسب لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بحون الله الملك العلام (قوله ويمكن أن يوجه الملازمة الخ) أي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل أولاً وهو أن يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو أمكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير والابحاد لم يكن العالم ممكناً فضلاً عن أن يكون موجوداً لأن وجوده فرع إمكانه لكونه حادثاً والأي وأن كان العالم ممكناً حين تعدد الواجب لإمكان التامع بينهما ضرورة كون كل منهما قادراً تاماً ونحقق مصحح مقدوريتها أعني إمكان المصنوع لكن إمكان التامع محال لاستلزامه المحال على مياصر فلا يكون العالم ممكناً لأن إمكان التامع لازم لمجموع الأمرين أعني التعدد وإمكان شئ من الأشياء فإذا كان التعدد مفروضاً يلزم أن لا يكون شئ من الأشياء ممكناً حتى يلزم إمكان التامع الذي هو محال وبما حررنا اندفع ما قيل أن عدم إمكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجباً لأن كون العالم واجباً معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع أجزائه حادثاً إذاً واجب لا يكون حادثاً ولا يخفى عليك أنه يمكن حمل ما قلناه المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بأن يكون المراد بقوله لم يتكون السبب والارض لم يمكن تكونهما ويكون التردد على تقدير التامع الفرضي وهذا ظاهر عند التأمل (قوله لو أريد باللازم الخ) قل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صالحاً لا يمكن التامع بأن يريد كل منهما إباحاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن أن لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي إرادة كل منهما لامتاع أن يوجد بهما أو بكل منهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه (قوله لامتاع الخ) دليل لقوله فامكن أن لا يوجد المصنوع ووجه البعدان إرادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف يقيده بالإمكان ثم يقيده بمنع وجود علته التامة (قوله لم الأمر) يعني لم أمر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقيق الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً أما الملازمة فلأن التعدد يستلزم إمكان التامع وهو يستلزم عدم التكون بالإمكان مع وجود العلة التامة وأما انتفاء اللازم فلما قرر من أن عدم المعلوم مع وجود علته التامة متبع والا لم يكن العلة التامة تامة (قوله فيلزم الخ) إذا كان كلمة لولا قيداً لا الدلالة على أن انتفاء الثاني لانتفاء الأول في الزمان

حاصله أن عدم كون العالم واجباً ملحوظ في الدليل وأن كان متروكاً على أن المقصود هنا الاستدلال بالأثر على وحدة المؤثر فلا وجه لهذا الجواز قطعاً ولو شئت لصرحته في الدليل بأن أقول لو تعدد الواجب فاما أن يكون العالم واجباً وهو محال إذ ثبت حدوده بالبرهان إذ يكون ممكناً وهو محال لأنه يلزم إمكان التامع الخ (قوله ووجه البعد الخ) محصله أن البعد من وجوه الأول إرادة عدم التكون من الفساد مع أن الظاهر منه هو الخروج عن النظام المشاهد الثاني فقيده بعده بقيد الإمكان الثالث فقيده بعده أيضاً بمع وجود العلة التامة هذا تقرير وجه البعد لكن بحث فيه بعضهم بقوله أن كلاماً ذكر في توجيه البعد وجه بعداً أما الأول والثاني فلأن عدم التكون بالإمكان من محتملات اللفظ وأما الثالث فهو وإن لم يكن من محتملات اللفظ لكونه اعتباراً من زائد لكن المعنى على ذلك قطعاً إذ المراد من الصانع هنا هو الصانع التام القدرة على ما سبق قدس

(قوله لم المقصود) قال بعض أرباب التحقيق لكن الظاهر ان سوق الآية للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط مطلقاً مع انه استدلال بالنظر الى السامعين الحاضرين المترددين في وحدانية الباري تعالى فلا معنى للاستدلال بالنظر اليهم بانتفاء الفساد في الماضي على انتفاء التعدد فيه ثم ضم دليل آخر الى تحصيل المطلوب (٢٢٩) فالظاهر ان قول الشارح

من غير دلالة على تعيين زمان الخ يان للواقع (قوله) انها واجبة لذات الواجب الخ فان قلت كيف يصح ارادة لذات الواجب من قوله لذاتها قلت براد من ذاتها أمر غير مغاير له الصفات وذات الواجب كذلك أو يراد بذات الصفات موصوفها الذي هو ذات الواجب كما ذكر هذا بعضهم ويحتمل أن يراد بذات الصفات صاحبها الذي هو ذات الواجب بحمل الذات على معنى صاحب قدير (قوله لاتها ليست غير الذات الخ) أي لاتها وان كانت محتاجة الى ذات الواجب لكن يصدق عليها انها غير محتاجة الى الغير لاتها ليست الخ (قوله وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية الخ) هذا احد وجهي عدم التهمة قال بعضهم ولكن أنت تعلم انه يمكن جعل تلك الاحكام من الرأس أحكاماً

الماضي يلزم أن يكون كلا الانتفاءين الماضيين أعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد أمرين مقربين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل الثاني بالاول كما أن قولك لو جئني لا كرمك يدل على أن كلا الأمرين معلوم الانتفاء عند السامع ولكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق انتفاء الثاني المفرغ عند السامع والآية لا يفيد فلا يكون استدلالاً (قوله ولو سلم الدلالة الخ) يعني ولو سلم دلالة الآية على أن انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لم المقصود أعني اثبات وحدة الصانع مطلقاً بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جابه التعدد في الحال والاستقبال حادثاً والحادث لا يكون المأفلاً يكون ما جابه التعدد المأفلاً يكون الصانع واحداً (قوله قدماء المتكلمين الخ) يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم برادف الواجب والقديم مستقيم بأن يكون المراد به التساوي في الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يربدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ أبو المعين أن الإيمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوماً على حدة وما قيل من أنه يحتمل أن يكون لكل منهما أو لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايران فالتأويل ليس على ما ينبغي فجرد اجتهال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة (قوله برد على ظاهره الخ) أي رد على ماهو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من أن وجود الصفات كوجود الواجب مقتضي ذاتها من غير احتياج الى شيء فيرد عليه ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها (قوله وسيجيء تأويله أي تأويل التصريح المذكور وهو أن المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى يعني ان ذاته تعالى كافية في اقتضاها من غير احتياج الى أمر وما له انه تعالى موجب في صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك أن الواجب الذاتي بهذا المعنى أعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فحينئذ لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجوداً بذاته أن لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلاً لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء أصلاً فيكون الصفات واجبة لاتها ليست غير الذات انتهى كلامه وأنت خير بأن هذا التأويل مع عدم تمامته في نفسه لتوقفه على القول بأن الإيجاب ليس نقصاً في صفاته وبأن قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان إنما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث إنما هو فيما اذا كان صادراً بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في أحكام العقلية مع عدم تحمل الصابة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول

كلية بأن يقال الحكم الكلي العقلي ليس ان الإيجاب مطلقاً على الله قص حتى يلزم استثناء الصفات ويلزم عليه التخصيص في الحكم العقلي بل الحكم العقلي الكلي هو ان إيجاب ما ليس عدمه نقصاً نقص ولا حاجة فيه الى تخصيص واستثناء وكذا الحكم العقلي ليس ان علة الاحتياج هو الحدوث بل ان علة احتياج ماهو غير المحتاج اليه هو الحدوث والصفات ليست غير المحتاج اليه وكذا الحكم الكلي ليس انه ممكن مطلقاً حادث بل ان كل ممكن يفاير الواجب حادث والصفات ليست مغايرة فعلي هذا

لا يلزم تخصيص واستثناء في (٢٣٠) الأحكام العقلية فتأمل اهـ (قوله يدل على أن الصفات القديمة لا تتعلق

في الواجب وكما أن حمل الله عليه بجملة واجب لذاته كذلك حمل الصفات عليها بجمعها واجبة لذاتها
بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فإن قوله لكان جائزاً لعدم في نفسه صريح في أن المراد
أن كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بمعنى أن ذاته وحقيقته يقتضي لوجوده من غير احتياج إلى شيء
أصلاً إذ جواز عدمه في نفسه إنما يقابل الوجوب بهذا المعنى (قوله هذا يدل على أن وجود الخ)
يعني أن قولهم أن الحدث ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر يدل على أن الصفات القديمة لا تتعلق
وجودها بإيجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فإن بداهة العقل حاكمة بأن الصفات
محتاجة في وجودها إلى موصوفها فإن قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة إلى وجود الموصوف
لا الاحتياج إلى إيجادها واللازم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالإيجاد هنا
الإخراج من عدم إلى الوجود فإنه غير لازم من الاحتياج إلى المخصص بل مدخلة في الوجود بل
اقتضاء الوجود ولا شك أن وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال
بمحت قوى وهو أن الاحتياج إلى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق عدمه عليه
الذي هو منافق للقدم بمعنى عدم المسبوقية بعدم لجواز أن يكون ذلك الاقتضاء بطريق الإيجاب وما
ذكروا من أن كل ماهو محتاج في وجوده إلى شيء فهو مسبوق بعدم ليس بصحيح على إطلاقه بل
فما إذا كان صادراً عنه بالاختيار والتحكيم بأن كل ماسوي الله حادث والحاج إلى الحادث حادث
لا يجدي فضلاً لجواز أن يكون المخصص أمراً عديماً أزلياً * قال بعض الفضلاء الجهالة البينة إنما يلزم
إذا كان محمولاً على ظاهر كلامهم أما إذا كان محمولاً على التأويل المذكور ويكون المراد أنه لو لم
يكن واجباً لذاته أي لذات الواجب لكان محتاجاً إلى مخصص مبين مفارق فيكون محدثاً إذ لا معنى
بالحدث إلا ما يكون محتاجاً في وجوده إلى إيجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا
يكون محدثة فلا تلزم الجهالة البينة إذ لا يلزم منه أن لا يتعلق وجودها بإيجاد شيء أصلاً انتهى كلامه
ولا يخفى عليك أن هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزاً في نفسه بل يأتي
عنه أو مع ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه أما لا نسلم أنه لو لم يكن واجباً لذاته تعالى لكان
محتاجاً إلى مخصص مبين مفارق لم لا يجوز أن يكون محتاجاً إلى أمر ليس غير الذات ولا غيره كان
يكون قديماً صادراً عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه
ولا كونه واجباً لذاته تأمل فإنه من مطارح الأركاء (قوله وإن قالوا الخ) يعني أن قالوا في دفع
الجهالة المذكورة أن المراد بقولنا كل ماهو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو مالا يكون
محتاجاً إلى شيء أصلاً والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها إلى موصوفها
فيكون داخلية في كون وجودها متعلقة بإيجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم أنه لا يثبت حينئذ
حكمهم بأن الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (قوله وأما الأعراض الخ) يعني وأما
ما قالوا من أن الأعراض غير باقية لأن بقاؤها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاها غيرهما لأنفسها
عنها في حال الحدوث فإنها في أول زمان الحدوث موجودة وليست بإقية ضرورة أن البقاء إنما يحصل
في الزمان الثاني لأنها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيجيء في
الشرح (قوله لكن يرد أن البقاء الخ) يعني يرد على قوله بأن بقاء الصفة نفسها أنه إن أريد

وجودها بإيجاد شيء الخ
فتأمل أن يقول القول
المذكور لا يدل على هذا بل
أنما يدل على أن الصفة
القديمة لا تتعلق وجودها
بإيجاد شيء تغاير الصفة
حيث ذكرنا في ذلك القول
لفظة آخر والموصوف
ليس شيئاً آخر مغايراً
للصفة لأن الصفات ليست
غير الذات فاندفعت الجهالة
عنه ويدل على ما ذكرنا
أنهم ذكروا القول المذكور
في حيز الاحتياج إلى المخصص
ولاشبهة في كون المخصص
أمراً مغايراً للحدث
(قوله بل يأتي عنه)
وذلك لأن هذا الجزء ليس
مخصصاً بالشروط المذكور
أعني لو لم يكن واجباً لذات
الواجب إذ لو كان واجباً
لذات الواجب لكان أيضاً
جائزاً لعدم في نفسه عدم
الاختصاص المذكور يدل
على أنه لا يؤول الواجب
لذاته بالواجب لذات الواجب
بل يبقى على ظاهره أعني
ما يكون ذاته مقتضية لوجوده
من غير حاجة إلى شيء
أصلاً إذ يكون حينئذ
اختصاص الجزء بالشروط

(قوله وكونها منفكة الخ) جواب عما يقال ان قياس بقاء الاعراض على بقاء (٢٣٩) الصفات قياس مع الفارق فان

بقاء الصفات لا ينفك عنها أصلاً بخلاف بقاء الاعراض فإنه ينفك عنها حال الحدوث فليكن بقاء الاعراض أمراً زائداً في الوجود الخارجي عن الاعراض وإن لم يكن بقاء الصفات أمراً زائداً عليها فيه ثم المطابق لمباراة الحتمي الخيالي أن يقول بدل قوله وكونها منفكة عن البقاء وكون البقاء منفكاً عنها لكنه أشار إلى أن انفكاك البقاء عنها ليس بمعنى قيامه بشيء آخر كما هو المتبادر بل بمعنى عدمه فهو في الحقيقة انفكاك الاعراض عن البقاء لأعلى العكس فتأمل (قوله متممة بالنسبة إلى ذاته الخ) لكون ذاته خيراً محضاً ومعلوم أن الوجود أشرف من العدم فيستوعب وقوع عدم المشية ويلزم ذاته وقوع المشية ومن هذا التقرير ظهر أن المراد بالشرطية الأولى والثانية مقدماهما فقط لا مجموع المقدم والتالي إطلاقاً لاسم الكل على الجزء ويمكن أن يحمل الكلام على حذف المضاف

بكونه نفساً الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساداً لأن البقاء يضاف إلى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف إليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفية الباقى يقتضي زيادة البقاء كالمالم يقتضي زيادة العلم وإن أريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى أنه ليس في الخارج أمر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها إلى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم يجوزوا نسبة البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية بقاء هو نفسها بمعنى أنها ليست في الخارج إلا الاعراض وأما البقاء فليس أمراً موجوداً في الخارج زائداً حالاً فيها كحلول السواد في الجسم بل هو أمر اعتيادي يحصل في العقل من نسبة وجودها إلى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتعدد الاعراض في كل آن الذي هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الانصاف به بعد أنما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود فيه والبقاء وجود آخر أيضاً فان تعدد الانصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تعدد الانصاف بالأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج كمية الباري تعالى مع الحوادث فإنه منصف به مع كونها موجودة في الخارج والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فإنه دقيق (قوله على ما سيأتي) في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون أراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس هنا إلا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يبر عنه بالتكوين والايحاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس أمراً متحققاً مفاراً للمفعول في الخارج (قوله يعني ان تصور الواجب الخ) يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع أجزائه ما سواه فاذا تصور بضوان أنه محدث لجميع ما سواه على النمط البدعي والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبدهة فان كون الأثر على النمط البدعي يدل على العلم وكونه حادثاً يدل على القدرة والارادة وكونه مالماً قادراً يدل على الحياة فلا يرد ما يقال ان احداثه العالم على النمط البدعي إنما يدل على انصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل أن يحدثه بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا إلى أن العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتش فيكون ذلك الوسط قادراً مبدءاً عالماً حياً دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وإنما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا إلى أنه فاعل مختار بمعنى أنه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية متممة بالنسبة إلى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا أثبتوها وقالوا انها عين الذات (قوله لان ذلك الخ) متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الواسطة من جملة العالم ضرورة كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز أن يكون صفة من صفاته فيكون حادثاً بحدوث العالم بجميع أجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً (قوله ولا يخفى الخ) يعني لا يخفى ان هذا الجواب إنما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز أن يكون يمكن من الممكنات غير معلوم الوجود

والعبارة المشهورة لكن مقدم الشرطية الأولى الخ

والحدوث كالجردات مثلاً صادراً عنه بطريق الإعجاب مختاراً بمحدث العالم بنوسله (قوله ثم ان اعتبار الخ) يعني انما اعتبر الشارح النقط البديع والنظم المحكم لان له مدخلا في بديهية الحكم والا فيمكن أن يستدل بمحدث العالم على القدرة والاختيار لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً وبشوت القدرة والاختيار على نبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وبشوتها على نبوت الحياة اذ لا معنى للحياة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة (قوله وظاهر كلام الشارح الخ) يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالفنون المذكور يوجب نبوت السمع والبصر ايضاً بديهية لكن فيه تأمل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتفاق عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات وأجيب بأن المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما أن مباديها موجودة متنايرة فذلك مطلب آخر يحكي بعد هذا في قوله وله صفات أزلية وهي العلم انتهى (قوله وعلى ان هذا الخ) ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس مندرجاً في عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا معنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقاء الشيء أمر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشيء الخ اشارة الى كلا المتعينين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه أمر عديم ليس بموجود وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الموجود لكن العقل باعتبار نسبتة الى الزمان الثاني يميز عنه بالبقاء اللهم الا أن يقال مقصوده تصريح بما علم ضمناً في كلام الشارح (قوله يعني ان تفسير الخ) يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتبعية في التعزيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متجزئاً ودفع هذا بأن عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض (قوله هذا رد اجمالي) يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي أورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم الخيال أعني مخالفة الضرورة (قوله لان أمحابنا جعلوا الخ) نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضرورياً مع جواز عدم بقاءها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضاً ضرورياً مع جواز عدم بقاءها اذ احتمال عدم البقاء وجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل أحدهما باقياً بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعي التفرقة فليبين انتهى كلامه أقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام أبعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجردها فلذا جعل الامحاب الحكم ببقاء الاجسام ضرورياً بحكم بديهية العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من أحكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال التمييز كما في المتن (قوله فيلزم أن يكون الخ) اي فلو كان الواجب جوهرأ يلزم أن يكون ممكناً هف ويلزم أن يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع أن وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضاً وما هو عنه هو وجوده الخاص (قوله للقطع بتباير المفهومات) فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب منناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم مالا يكون مسبوقاً بالعدم (قوله وايضاً الخ) يرد ايضاً

(قوله بمعنى ما يقابل الذات الخ) يعني بالذات الامر القائم بنفسه وذلك لان للفظ الذات ثلاثة معان على ما ذكره قدس سره في حواشي شرح التلخيص الحقيقة والمستقل بالمفهومية والقائم بذاته والتافع ههنا هو الاخير ثم القرينة على حمل المعنى على مقابل الذات بالمعنى المذكور لاعلى الامر والمفهوم الاعم من الموجود والمعدم هو ما ذكره سابقاً بقوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى ومعلوم ان المعنى الثاني عبارة عن المرض الذي هو معنى موجود فيكون المعنى الاول كذلك لكن لا ينبغي على الزوق انه مع خفاء القرينة خلاف المتبادر فالخلق ما دل عليه ظاهر كلام المحشي كذا ذكر بعض الفضلاء

(قوله وكذا في جواز
الاطلاق الجواد الخ) هذا تم
الكلام المحتمل بذكر سند المتع
الاول وفيه ان ترادف
الجواد مع السخي وان كان
مسئلاً لكن ترادف العالم
مع العاقل والعارف والفقير
والفطن غير مسلم لان في
كل من الاخبار زيادة
معنى في خارجة عن
عمل النزاع ولذلك ترك
الفاضل المحتمل سند المتع
الاول ثم نقل مثال الطبيب
والشافى لصورة الترادف
ورده (قوله قال بعض
الفضلاء) هو قوله بكل حيث
قال قوله يعتبر في التجزئ
الانحلال سهو والصواب
ان يقال يعتبر في الانحلال
كون ماله الانحلال ماله
التركيب بخلاف البعض
والتجزئ وذلك لان
انحلال الشيء عبارة عن
بطلان تركيبه وعوده الى
أجزائه الاصلية وان
التجزئ والبعض عبارة عن
عن الأقسام مطلقاً اه
وقال المولى خضر بك قيل
ان اذا الاجزاء باعتبار انحلاله
الى أجزاء كان تركيبه
منها يسمى متجزئاً وباعتبار
انحلاله الى أجزاء مطلقاً

انا لانسم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال أن يكون ذلك المرادف واللازم موحين
للتقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعا على وجه
إيهامه فالتوقف واجب احتياطاً لمعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الأشعري ومتابعيه اعلم
انه لا كلام في جواز اطلاق أسماء الاعلام الموضوعة في الفئات له بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة
من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى أنه اذا دل الفل على انصافه تعالى بصفة
وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على انصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن
الشرع أولاً وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه
جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موحياً بما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع فني ذلك
الإيهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى أنه لا بد
من التوقف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازاً عما يورث باطلا لمعظم الخطر في ذلك فلا يجوز
الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستدلال الى اذن الشرع كذا في شرح
المواقف (قوله ولا شك في جوازه الخ) وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق
السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقير والعاقل والفقير
لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقير فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بساقية الجهل
والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقول وأما تصور فيمن بدعوه الناهي الى ما لا ينبغي
والفطنة سرعة الادراك فتكون مسبقة بالجهل (قوله وقيل الطبيب الخ) أي قيل في بيان وجه
النظر انا لا اسم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق
الشافى (قوله لكن يعتبر في التجزئ الخ) على ما يشر به لفظ التجزئ فان معناه قسمة الشيء الى
أجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف
البعض والتجزئ فانه بمعنى مطلق الاقسام انتهى كلامه ولا ينبغي انه يلزم على هذا أن يكون ذلك
معتبراً في التجزئ والبعض أيضاً على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فهما حيث قال وباعتبار
انحلاله اليها متبعضاً ومتجزئاً (قوله لان معنى ما هو الخ) تطيل لقوله أي مجامعة الاشياء يعني أما
فسرنا المساهية بالمجانسة لان معنى ما هو سؤال عن الجنس فمعنى المساهية التسوب الى ما أعني ما يقع
جواباً عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بأن له جنساً ولا يقال انه مجامع لشيء من الاشياء
(قوله صرح به السكاكي) يعني صرح السكاكي وغيره بأن ملاسؤال عن الجنس حيث قال في
المفتاح واما ملاسؤال عن الجنس فتقول ما عندك بمعنى أي الاجناس عندك وجوابه انه انسان أو فرس
أو طمام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام (قوله وهذا هو
المعنى الذي نفي عنه) أي واتمما حمل كلمة ما على معنى أي جنس من الاجناس مع ان لها معان
آخر أيضاً مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح للمفتاح في
بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
انه محتمل أن يكون فرعون قد سئل بما عن خصوصية ذاته تعالى كأنه قال أي شيء على الاطلاق
فتبيناً عن حقيقته الخاصة ما هي وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيهاً على أن خصوصية

بمعنى متبعضاً فهو أعم من المتجزئ لكنه بحسب المفهوم لا بحسب الصدق اه

(٣٠ حواشي المفائد أول)

تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسئل
 بما عن الوصف بقول ما يزيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي لى عنه تعالى لاستلزامه
 التركيب المتألف للوجوب وأما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بتنى ذلك بل
 هو منصف عند المتكلمين وإنما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث
 لا يوصف الواجب بالحقيقة عندهم والأوصاف المتعارضة لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو
 الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويحدثه انه ليس
 معنى مفاراً للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس القوي (قوله لكن برد أن يقال الخ)
 يعني أنه يقال التقريب ليس تمام لان المتعبر في الماهية المفسرة بأى جنس من الاجناس هو
 الجنس القوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطوق أى المقول على مختلفين بالحقائق على ما يدل
 عليه ما نقل من المفتاح والجنس القوي أعم لشموله الحقيقة النوعية أيضاً فانهم يعدون البشر جنساً
 واذا كان المتعبر في المجانسة الجنس القوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى
 بالمجانسة القوية التركيب في ذاته لجواز أن يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان
 قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد من تميز بيمزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان
 ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز أن يكون ذلك التميز أمراً عديماً غير داخل في هويته
 تعالى فتأمل وأجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بأن المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي
 أى المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك أن ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم
 التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى القوي وهو المشاركة في الجنس القوي حتى يرد ما ذكر والقرينة
 قوله بوجب التمايز بقصود مقومة وأما قوله لان ما هو الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى
 العرفي والقوي لا ان هذا المعنى مراد ويؤيده أيضاً ما سأتى من قوله ولا يماثل شئ فتأمل (قوله
 يعني أن البعد امتداد له الخ) يعني ان كلمة أو ليست للشك المتألف للتعريف بل لتقسيم الحدود
 فالخاصل ان البعد امتداد وله نوعان أحدهما القائم بالجسم التطليقي والثاني الامتداد المجرد عن
 المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوعان عند من يقول بوجود
 الخلاء أى البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كثرة اطلاقه على المكان الحالي عن الشاغل
 لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضاً كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء
 أو السطح وأما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
 المحوى التألفين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط أعنى الامتداد القائم بالجسم (قوله
 وهذا التعريف الخ) يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه إنما هو للبعد الموجود
 الذى أثبتته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام إنما يتصور فيه وأما تعريف البعد الموهوم
 الذى هو لاشئ محض كما هو مذهب المتكلمين التألفين للمقدار فيعرف بالمقايضة عليه بأن يقال البعد
 امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم
 (قوله وهذا مبنى على وجود الخيز) مبنى لزوم قديم الخيز إنما هو عند من يقول بوجود الخيز
 كما هو مذهب الحكماء من أن القدم والحدوث إنما يكونان من صفات الموجود وأما عند المتكلمين

(قوله فتأمل) يمكن ان
 يكون وجهه ان الخضور هو
 التركيب في الهوية الخارجية
 وأما التركيب في الحقيقة
 النوعية فلاضير فيه اذ لا يلزم
 الاحتياج في الخارج المتألف
 لوجوب الوجود والاحتياج
 في الذهن لا يستلزم
 الاحتياج في الخارج فلا
 حاجة الى التزام كون
 حقيقة النوعية بسيطة
 ويمكن ان يكون وجهه
 انه لا حاجة الى التزام كون
 التميز أمراً عديماً اذ لو
 كان وجوديا غير داخل
 في هويته تعالى لا يلزم
 التركيب أيضاً في هويته
 ويمكن ان يكون وجهه
 ان ما يحصل منه التميز
 وان أمكن ان يكون أمراً
 عديماً لكن التميز هو نحو
 الوجود الخاص ولا شبهة
 في كونه وجوديا ويمكن ان
 يكون وجهه لا يلزم
 التركيب في الهوية الخارجية
 بدخول التميز في الهوية
 الذهنية وان كان أمراً
 وجوديا ولا سلم دخول
 التميز الا في الهوية الذهنية
 فليتنظر

(قوله وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامراح) وذلك لتوقف تحيزه المفروض على الحيز فيلزم ان يكون في صفة التحيز محتاجا الى الغير وهو يناfi الوجوب قال مولانا خالد أقول الحيز اذا كان أمراً ومهماً على ما هو مذهب المتكلمين يكون التحيز الذي يحصل بسبب حصول الجسم في الحيز أيضاً أمراً ومهماً اعتبارياً فالاحتياج الى (٢٣٥) الحيز ليس احتياج الواجب بل هو

احتياج الامر الاعتباري الذي هو التحيز الى الحيز ولا خفاء في أنه لا يلزم من ذلك احتياج الواجب وظهر ذلك ان اعتبار التزويق له تعالى يحتاج الى مرزوق مع أنه لا يلزم منه احتياجه تعالى (قوله لجواز ان يكون مقتضى ذاته الح) قال المولى خالد انظر هل يتفدل ان يكون الامر الوهمي مقتضى الذات لا تفتك في مرة من ذلك اذ الامر الوهمي يكفيه الاعتبار والتوهم وأيضاً قد سبق ان الايجاب في غير الصفات نقص فلو كان الامر الوهمي مقتضى الذات لزم ايجاب غير الصفات فالاولى في رد هذا الكلام ما ذكرناه آتفاً له يعني الكلام الذي في القولة السابقة (قوله أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً الح) هذا الكلام يدل على أنه حين

الفاصلين بأنه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلاً مخيفاً ولو أريد بالقدم هنا معنى الازل فاستحالة ازالة المعدم ممنوع كيف وان الاعداد الازلية غير متناهية قال الفاضل الحشى ولعل الشارح أراد بقدم الحيز ازيلته وهذا أيضاً محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للتحيز وضع معين اذلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان أمراً ومهماً وان يكون الواجب محتاجاً الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى أو أراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تالى الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه اننا لانسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي يناfi وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو يناfi الوجوب وأنا لا نسلم انه يلزم تالى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين (قوله والا كوان من الموجودات العينية الح) يعني على ما مر من أن المتكلمين وان أنكروا الاعراض النسبية بأسرها الا أنهم قالوا بوجود الاكوان الاربعية الحركة والسكون والاحتياج والافتراق (قوله هذا التردد الح) دفع لما يتوهم من أن التردد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه أو نقصه في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا التردد لا يظهر بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه أحد أولاً وقبل انه ترديد بالنسبة الى المعنى القوي للتحيز اذ هم يطلقون على الزايد والناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي (قوله ثم ان هذا الدليل) أي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تهاى الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بأنه اما أن ينقص عن الحيز فيكون متناهياً أو يساويه أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لا يكون مبنياً عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى أيضاً على انه تعالى ليس جزء لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولانه أحقر الاشياء وأخسها والا فيجوز أن يكون ناقصاً من الحيز ولا يكون متناهياً اذ التهاى من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له (قوله وجه ضعفه الح) حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم انه لو انصف أجزاءه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة وأخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجود الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف أجزاءه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوده وانما يلزم لو لم يتصف المجموع أيضاً وفيه ان

المساواة بكون متجزئاً سواء كان في ذلك الوقت متناهياً أو غير متناه وهو كذلك اما وقت عدم التهاى فظاهر وأما وقت التهاى فلا ان الحيز كما مر هو الفراغ المتوهم وهو متجزئ البتة فيلزم تجزؤ المساوى له فعلى تقدير التهاى من شتى المساواة يلزم كونه متجزئاً وهو الذى ذكره المولى الحشى وكونه متناهياً وهو الذى ذكره الشارح رحهما الله فلو قال المولى الحشى أو يساويه فيكون متجزئاً أو متناهياً ومتجزئاً أو يزيد عليه فيكون متجزئاً لكان أولى كما لا يخفى

قص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه أنول كون عدم
الاتصاف ببعض الصفات قصاصاً بالنسبة إلى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم بقوت
أن قص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما أشهر من أن التفصيص من سمات الحدوث وأن
وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل قصاص لكن لم يعم دليل عليه يتد به (قوله ويرد
عليه الخ) اثبات الملازمة المنوعة يعني أن المراد بصفات الكمال جميعها على أن تكون الاضافة
للاستتراق ولا شك أن الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لأن من جملة تلك
الصفات وجوب الوجود بل هو أصل بالنسبة إليها فإن قيل على هذا لا تكون الشرطية الثانية
محيطة أعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لأن رفع الإيجاب الكلّي
يستلزم السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز أن يكون متصفاً
بالوجوب قلت حينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبنى على
ما قيل أنه إذا لم يكن متصفاً بجميع صفات الكمال لا يكون واجباً لأن الوجوب معدن كل كمال
ومبعد كل نقصان فيكون حادثاً لأنه حينئذ يكون ممكناً وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آخفاً
(قوله وأيضاً صفة الكمال الخ) توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني أن صفات الكمال العلم التام
والقدرة التامة ونحوها لا مطلق العلم والقدرة مثلاً وهي لا توجد إلا في الواجب (قوله يريد أن هذا
التصريح الخ) يعني أن مقصود الشارح من قوله وقد صرح أن تصريح صاحب البداية في كتابه
أن قرئ بصيغة المعلوم أو تصريح القوم أن قرئ على صيغة المجهول بأن الماتلة إنما ثبت بالاشتراك
من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يمانل علم الخلق بوجه من الوجوه فإنه يدل على أن الاشتراك
بين الشئيين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق أن المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
فيها به الماتلة هذا ويمكن أن يكون معنى قوله فلا يمانل بوجه من الوجوه المبالغة في نفي الماتلة
يعني أنه ليس لاثبات الماتلة وجه أصلاً فيكون قوله وقد صرح يانا وتأييداً لقوله لا يمانل
والمعنى فلا يكون لاثبات الماتلة وجه أصلاً والحال أنه صرح بأنه إنما يثبت بالاشتراك في جميع
الأوصاف (قوله رد عليه أنه يجوز الخ) يعني أن الظاهر أن المراد بالشيء الموجود على ماهو
المتعارف بينهم حينئذ رد عليه أنا لأنهم لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز أن
يكون بعض الأشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلاً له كذات الواجب مثلاً عند من يقول
بأنه لا يعلم ذاته لأن العلم يستدعي المفارقة بين العالم والمعلوم كما أن القدرة لا تتعلق بالمتنوعات لعدم
كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وما حررنا إن دفع مقالته الفاضل الجليلي رد عليه أن المراد
شمول العلم بالنسبة إلى جميع الموجودات فإن الشيء عندنا الموجود وما ثبت عندنا قدرة الواجب
وأن جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والابحار بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة
فلا نقض بالمادة التي أوردتها المحشي لأن كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لأن القدرة إنما
يستدعي العلم السابق بالأمور الموجودة التي تتعلق بها القدرة أعني الممكنات دون الواجب هذا ولو
حل الشيء في عبارة المتن على ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن
لا يحصل الرد على الدهرية القائمين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لأنه غير داخل في الممكن وليس مما

الاتصاف الخ) قال بعض
أرباب التحقيق فيه نظر
أما في الأول فلان كون
عدم انصاف الاجزاء
بصفات الكمال على تقدير
التركيب قصاصاً مما لا يشك
فيه اذ الظاهر أن الكل
في مثله عين الاجزاء بل
الظاهر أن الصفة القائمة
بالجموع من حيث هو
صفة للجزء والكل مما
كالجاية والعلم فليس فيه
تجرد الجزء عن الحياة
والعلم فكيف يكون المركب
حياً وعالماً ولا توجد تلك
الصفة في أجزائه وأما في
الثاني فلان الجزء إذا كان
نافصاً كان حادثاً وإذا كان
حادثاً كان الكل حادثاً
أما الثاني فظاهر وأما
الأول فلان المقدمة المشهورة
من أن الوجوب معدن كل
كالمبرهن عليها في الكتب
عند جميع العقلاء بل يكاد
أن يتحقق بالاوليات لأن
النقص يقتضي وجود الحالة
المتظرة وهذا لا يتصور في
وجوب الوجود والا لزم
قلب الحقائق لأن الانتظار
شأن الامكان وقد قالت
الفلاسفة كل ما يمكن لواجب
الوجود بالامكان العلم يجب

وجوده له والا لكان له حالة متظرة وقد أقرت به جميع أرباب الآراء فالحق أن النقص يقتضي الحدوث لا محالة يصح

(قوله ان أريد ما يصح ان يعلم) أقول في جوابه ان المراد بالشيء في القضية الاولى أعني قوله ولا يخرج عن علمه شيء ما يصح ان يعلم ويخرج عنه وبالشئ في القضية الثانية أعني قوله ولا يخرج عن قدرته شيء الموجود أو الممكن فلا تكون العبارة في أداء المقصود بالنسبة الى علم الله تعالى قاصرة ولا بالنسبة الى قدرته متجاوزة عن الحد فان قيل كيف يجوز ان يراد بلفظ الشيء هذان المعنيان قلنا قال المولى حفيد السعد في مجموعته المشهورة اذا حذف (٢٣٧) لفظ بقرينة ذكره مرة يجوز ان

يخالف المقدر المذكور بحسب المعنى مثلاً اذا قيل زيد ضارب وعمر رأى وعمر ضارب وأريد بضارب في كل مبتدأ معنى آخر جاز والدليل عليه ان صاحب الكشاف قال بان قوله وكثير من الناس عطف على ما قبله بتقدير ويسجد بقرينة قوله ويسجد له من في السموات ومن في الارض وجعل السجود في المطوف عليه بمعنى الانقياد وفي المطوف بمعنى وضع الجهة وتبعه السعد في الآية المذكورة وفي قوله تعالى واسمعوا برؤوسكم وأرجلكم لكنه خالفه صاحب الغني وشرط اتحاد المخوف والمفوف بحسب المعنى وبني عليه امتناع قولنا ليت زيدا قائم وعمر آ لأن الخبر المذكور متنى

يصح تعلق العلم به عندهم وبما يجب أن يعلم أن عبارة المتن قاصرة عن أداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود أو الممكن لان دائرة العلم أوسع مما ذكر لشموله المنتفع ويستلزم أن تكون المنتفعات متعلق القدرة أيضاً أن أريد ما يصح ان يعلم (قوله لا يعلم الجزئيات) يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا كالأجرام الفلكية الثابتة على أشكالها من حيث أنها جزئيات مادية من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزّه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مادية من الشركة على ماهو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المتجمل بأن في ساعة كذا خسوفاً فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصويره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يميز عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مائلاً عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الاشياء معلوماً له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما أفاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه أشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه السكلي وأما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بأن معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بأنها واقعة الآن أو غداً أو أمس فانه لو كان طاماً كذلك فأما أن يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا يدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمراً لا يتغير أصلاً كالمعكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانياً كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانياً كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضياً وبعضها حاضراً وبعضها مستقبلاً وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي دائماً حاضرة عنده في أوقاتها بلا

والمخوف ليس كذلك بل هو خبر المبتدأ فخذ ما صفا ودع ما كدراه من قرارات بعض الافاضل (قوله) وأما الجزئيات الغير المتغيرة الخ) قال المولى خالد مادية كانت كالأجرام الفلكية أو مجردة كالمقول ومخالفة مشهور المذهب مع ما حققه الدواني من مذهبهم انما هي في الجزئيات المادية الغير المتغيرة كالأفلاك في ادراكه تعالى ايها على المشهور من مذهبهم من حيث الجزئية وعلى ما حققه من حيث السكلية وهذا هو الحق لما مر من ان المادى لا يدرك الا بالآلات الجسمانية وأما الجزئيات المتغيرة فعلى المشهور والتحقيق ادراكها من حيث السكلية لا من حيث الجزئية اهـ

(قوله من تغير العلم الخ) هذا ممنوع عند المتكلمين قال في الطوالح أنا لاسلم أنه عند تغير المعلوم يلزم الجهل وأما يلزم ذلك لوزم من تغير التعلق والاضافة تغير العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم يتغير التعلق والاضافة دون نفس العلم الذي هو صفة حقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته (٢٣٨) بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك اه (قوله

وفي الثاني الخ) هذا أيضاً ممنوع عند المتكلمين قال قدس سره في شرح المواظف وادراك المشكل انما يحتاج الى الالة الجسمانية اذا كان العلم حصول الصورة وأما اذا كان اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة فلا حاجة اليها اه (قوله لازمة لذاته الخ) ولذا حكوا بقدم بعض الممكنات لكن الحق ان المشيئة اللازمة لذاته انما هي المشيئة المتعلقة في الازل بوجود المقدورات فيها لا يزال حتى يكون منفرداً بالقدم الزماني فانه من خواص الالوهية كذا ذكره بعض الفضلاء (قوله ولا ينافي كذبهما الخ) وذلك لان مدار صدق الشرطية على صدق التلازم بين الطرفين لا على صدق النسبة التي في كل واحد منهما (قوله عبارة عن علمه تعالى الخ) بتأنيده ماسبق من قوله في الحاشية السابقة

تغير أصلاً فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات واجداً الى أن علمه تعالى ليس زمانياً هذا لكن قال الامام ان اللائق بأصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة أو لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما يتوهم البعض من أن علمه تعالى محيط بطائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وأحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام (قوله الثاني الانجاب هو القدرة الخ) يعني أن للقدرة معنيين أحدهما محبة الفعل والترك أي يصح منه الاجباد وتركه وليس شئ منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى وإلى هذا ذهب الملبوث وهو منافٍ للانجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو القبض والوجود لازمة لذاته كازوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعماً منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاك عنه فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية تمتع الصدق وكنا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الانجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك يسبب التغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل مادام عاقلاً يمتنع عنه كذا قرب ابرة من عينه لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغراض بسبب كونه عالماً بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون عليه عين ذاته (قوله فتفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواظف في بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازماً لذاته تعالى كان طرف الفعل لازماً لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل * ولما لم يكن تعلق القصد لازماً لذاته لم يكن شئ من الطرفين لازماً لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ (قوله هذا انما يدل على زيادة الى آخره) يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحداثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالحالية والقادرية مثلاً وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحداثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والازعاج في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان في حقا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم نهل في حق الواجب كذلك أم ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحث ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك فنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته

لازمة لذاته كازوم العلم قائل (قوله فلا يكون الاتفاق الخ) فيه نظر ظاهر اذ لو كان كذلك لكان المشيئة مجازاً على قول الحكماء اذ لم يوضع العلم بل المشيئة عند الفريقين مستعملة في معناها الحقيقي الذي هو القصد لكن ذلك القصد عند الحكماء يتحقق في ضمن العلم لافي ضمن شئ آخر وراه بخلافه عند المتكلمين فالاتفاق من حيث اللفظ والمعنى جلياً اه كابوي

(قوله وأما ثبوت الخ) جواب عما قال يلزم المحذور السابق حينئذ من أنه لا يتم غرضهم من إثبات وجود الصفات (قوله)
فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض الخ (لوسم هذه (٢٣٩) المقدمة كانت كافية في اثبات

المطلوب فتدبر (قوله)
ولما علم ثبوت ماخذ هذه
الاوصاف لموصوفه الخ
أى لموصوف ذلك المأخذ
وهذا العلم حاصل مما
ذكره الشارح (قوله)
بحكم المقدمة السابقة الخ
القائلة وأما ثبوت في نفسه
فلكون الاوصاف الخ قوله
يدل على ثبوت السواد في
الخارج الخ لقائل أن يمنع
هذه الدلالة مستنداً بأنه لو
لم يعلم قبل الانصاف ثبوت
السواد في الخارج لا يدل
الانصاف المذكور عليه
أصلاً (قوله) فرع الوجود
النفسي (أى لطرفين وفيه
أنه اذا قيد الوجود الرباطي
بقي الامور العينية فلا حاجة
للاستداف في الوجود النفسي
للتطرفين الى حديث القرعة
فتأمل (قوله) الانصاف
بهذه الاضافة (أى انصافه
تعالى بالتملق الخاص الذي
يجعله جمهور المتكلمين علماً
ويعلمون عليه بكونه علماً
والاضافة في قوله لافس
الاضافة عبارة عن تعلق
الذات بالمعلومات قال فيها

(قوله ان أراد اقتضاء ثبوت الخ) يعني ان أراد بأن ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت مأخذ
الاشتقاق له أنه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم
ذلك فان انصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما
في الخارج لانهما أمران اعتباريان علي ما حقق وان أراد أنه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان
صدق المشتق على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء متصفاً بما أخذ الاشتقاق فسلم لكن لا يتم غرضهم
من اثبات وجود الصفات لجواز أن يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز انصاف الشيء
بالامور الاعتبارية في الخارج أجاب عنه بعض الفضلاء بأن المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى
الذي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره
وأما ثبوت في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والياض ولما علم ثبوت ماخذ
هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس علماً وقادر بذاته مثل كون الضوء مضيئاً بذاته بحكم المقدمة
السابقة علم بالضرورة ثبوت في نفسه فكما ان انصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج
اذ الوجود الرباطي في الامور العينية فرع الوجود النفسى فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه
أن كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير معلم عند الخصم قيل ان التردد المذكور في كلام
الحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني لا يجتهد الاول أصلاً وفيه أنه لا يتم لو كان الضمير
المرجور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه محتمل أن يكون واجبا اليه وان يكون واجباً
الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى (قوله) وقد فرعوا الخ (تأيد لان
غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة (قوله) لعل مرادهم الخ (يعني لعل مراد المعتزلة
من قولهم عالم لا علم له أنه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق بخصوص بين العالم والمعلوم بها
تتميز الاشياء وتكشف عنده لا تقي العلم مطلقاً حتى يكون بمنزلة قوائا أسود لاسود له حينئذ
يكون واجباً الى ماذهب اليه جمهور المتكلمين من أنه تعلق بخصوص بها بصير العالم علماً والمعلوم
معلوماً (قوله) قلت ياباه قولهم الخ (يعني يابى عن أن يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى
فانها ليست صفة حقيقية أيضاً عندهم بل اضافة مخصوصة بها بصير العالم علماً والمعلوم معلوماً على
ما قال في المواقف من أن العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو أثبتوا العلم بمعنى الاضافة
لذاته تعالى لكان معنى العالمية الانصاف بهذه الاضافة لانفس الاضافة فسلم أنهم ينقون العلم رأساً
ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقاً بالمعلومات بسموه العالمية واعلم أن المراد بالعالية هنا على
ما قلناه عن المواقف وصرح به الحشي فيما بعد حيث قال وهو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها
المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره أحد اذ لو أنكره لزم عنه انكار كونه تعالى علماً وأما
العالية التي هي حال فقد اثبتها أبو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالاً أنها صفة
لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بوجودها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة

للمهد قال المولى خالد ولا يخفى ان ما ذكره المولى الحشي في توجيه كلام الحشي الخيالي لا يكاد يفهم منه فهو الفاظ في ذلك المعنى
ما ليس بمرضى عند الذوق السليم واليه أشار رحمه الله في آخر الحاشية بقوله تأمل نخذ ما صفا ودع ما كدر والصافي عندي هو
سيفقه عن الغير بقوله وقيل في توجيهه الخ اه

(قوله منتصف بالاضافة التي هي الانكشاف والتميز) أشار الى أن اضافة الاضافة في عبارة المحشى الخيالى يائنة ثم معنى انصفه تعالى بالتميز والانكشاف هو أنه منتصف يكون الاشياء متميزة منكشفة عنده فلا رد أن الانكشاف والتميز من صفات المعلومات فكيف ينصف به الواجب تعالى (٢٤٠) وذلك لان صفته هو التميز والانكشاف المقيد بعمده فتدبر (قوله اذ

هنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها أحد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قاله الفاضل المحشى هنا فانه مبنى على عدم الفرق بين المضمين فالظر فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية بأبي عما ذكر لان العالمية أيضاً ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لاعلم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالتميز بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفاودع ما كدر (قوله وكذا قولهم عالم بالذات) معنى بأبي ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالمية زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق بخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس أمراً حقيقياً زائداً على ذاته تعالى في الخارج والعالمية أيضاً كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق بخصوص زائدة فلم أنهم ينفون العلم مطلقاً ويجعلون العالمية ممللة بذاته تعالى (قوله فيه تأمل الخ) اى في دلالة صدور الأفعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاقناع انما يدل على أن فاعلها منتصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسببها المعتزلة عالمية وأما انصاف فاعلها بصفة أخرى التي هي مبدأ تلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف أنه لا حجة على ثبوت أمر سوي الاضافة التي بها بصير العالم عالماً والمعلوم معلوماً قال المحقق الدواني في شرح العقائد العنصرية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وأمثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن أسندها الى غير الكشف قائماً يرى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي الثني والاثبات في هذه المسئلة (قوله لهم أن يقولوا) أي القائلين ببنية الصفات أن يقولوا انحدار المفهومين كقهوم العلم والقدرة مثلاً محال وهو ليس بلازم اذ لا تقول بأن كونه قادراً عين كونه عالماً بل قول ان ما يصدق عليه القدرة أعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وليس محال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة (قوله لهم أن يقولوا) معنى لهم أن يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه فانه غير قائم بذاته لكونه مغايراً لذاته ويجوز أن يكون للعلم أفراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بأن يكون مقولاً بالتشكيك (قوله قد اقتصر على الاول) أي يان نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة (قوله لكن أشار الخ) معنى أشار المصنف بنفي تعدد الذات والصفات القديمة بنفي التباين بينهما الى ان التعدد فرع التباين واذا كان التعدد فرع التباين فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات

يجوز صدق المفهومات المتغايرة الخ) قال بعض أفاضل المحققين فعلى هذا لو قبل الصفات مثل العلم والقدرة لاهو مفهوماً ولا غيره ذاتاً بل عينه ذاتاً لو افق العبارة المنقولة عن المشايخ أيضاً وان حمل كثير من المتأخرين القبرية الواقعة في كلامهم على القبرية انصفاً كيه فافهم فانه دقيق لا يقال كيف يصح صدق القدرة المتغايرة لذات الواجب عليه والصدق لا يصح بدون الاتحاد لانا نقول ذات الواجب من حيث التأثير نفس القدرة ومن حيث الانكشاف نفس العلم ومن حيث الترحيب لاحد الطرفين نفس الارادة فهي متغايرة ومغايرة لذات الواجب مفهوماً ومنحدة ذاتاً وهذا بينه معنى الحمل والصدق (قوله بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأنه) اذ العلم في شأنه لا يحمل ويصدق

على علما لا على ذاتا فيقال علما علم ولا يقال ذاتا علم بخلاف ما يحمل ويصدق عليه علم الواجب فانه نفس ذاته فيقال القديمة ذات الواجب من حيث الانكشاف علم (قوله مقولاً بالتشكيك) لان وجوده في بعض افراده أقوى منه في البعض الآخر لكونه قائماً بذاته ومعلوم ان القائم بذاته أقوى من القائم بغيره (قوله فاعلم الجواب من لزوم الخ) صواب العبارة فاعلم الجواب عن (بالعين المهمة والنون) لزوم بطلان التوحيد لانه الصفات القديمة أيضاً أي كما علم الجواب عن لزوم بطلان التوحيد لتعدد الذات والصفات

القديمة أيضا اذ ليست مفارقة بعضها مع بعض كما انها ليست مفارقة للذات والفاضل المحتى قال اشار
 الخ أى اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر
 القدماء وحله على قول الشارح مما لا معنى له (قوله ولان الفرض الاصل) عطف على قوله لان
 الجواب التام أي انما قال اشار لان المقصود الاصل يان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله
 لاهو في الجواب بل هو يتم بنفي المفارقة (قوله ولك ان تحمل كلام المصنف الخ) يعني ان الشارح
 حمل كلام المصنف على أنه لا يلزم التعدد مطلقاً ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره
 بقوله لقائل أن يمنع توقف التعدد على التباين ولك أن تحمل كلام المصنف على أنه لا يلزم قدم غير
 الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاة للتوحيد لان المتأني له تعدد القدماء
 المتباينة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالاولى أن يقال المستحيل الخ ولا
 يرد السؤال الذي ذكره بقوله ولقائل أن يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد
 مطلقاً قل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم أعم من الواجب لصدقه على
 صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جواباً عن المعترضة
 قانهم (قوله وانما حمل الشارح الخ) أي انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون
 نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقاً وفي قول الشارح والاولى دون أن يقول
 والصواب اشارة الى ما ذكره المحتى (قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) يعني كما ان الزام
 الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به الزام (قوله ولذا قال
 في المواقف الخ) فان قيد بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على أنه ان علم به يكفر (قوله
 ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من أجلى البدييات) هذا انما يتم أن لو قالوا بالانتقال بالمعنى
 الحقيقي وأما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فائدة في تكفيرهم
 ما ذكره بقوله على أن قوله تعالى * وما من اله الا اله واحد * يعني أنهم انما كفروا بالاثبات الآلهة
 الثلاثة لانهم أثبتوا القدماء الثلاثة ومعنى اثباتهم الآلهة الثلاثة أنهم سوا الثلاثة في الرتبة واستحقاق
 العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص لانهم يثبتون وجوب
 وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الهيئات المواقف أنه لا يخالف في مسئلة توحيد واجب
 الوجود الا التثوية دون الوثنية أي النصارى فما ذكره المحتى كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة
 محل بحث اذ الاشتراك في الألوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع أنه لا حاجة
 اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي
 فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلاثة بأنهم يقولون باقنوم الآب وهو الذات وأقنوم الابن وهو
 العلم وأقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور
 بقوله وجوابه الخ مبني على هذا التفسير وأما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلاثة بأن الله
 ثالث الآلهة الثلاثة الله والمسيح وروحهم وبشهادة قوله تعالى آنت قلت للناس اتخذوني وأمي
 الهين من دون الله * فوجه تكفيرهم ظاهر لاستدراكه عليه لقولهم بذوات ثلاثة (قوله وأيضاً
 ترتب الخ) يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على أن ما أخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما في

(قوله لانهم محكوم عليهم بالكفر) قال العلامة القسري فائدا ان يقول لم لا يجوز ان يكون حكم الله عليهم بالكفر تقييظاً وتعدبداً لا تحقيقاً وكيف يدل هذا الدليل على كفرهم على تقدير القول بالعبودية والاشراق والتعلق مع ان الصوفية قائلون ببنية الصفات والاشعري ببنية الوجود الواجب على ان الصوفية يقولون أيضاً ببنية الخليفة للمختلف فتقول اما عينية الخليفة للمستخلف ففي العلم دون استحقاق العبادة وقول الاشعري ببنية الوجود تنزيهاً عن التركيب وقول الصوفية ببنية الصفات لبيان كمال الوحدة وأما قول التصاري (٢٤٢) بالاقانيم الثلاثة فليان استحقاقها للمادة يدل على ذلك استدلالهم منهم في كل أمورهم

قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فان رتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على أن علة القطع السرقه فكذلك فيما نحن فيه رتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على أن علة كفرهم هو القول بأنه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصرأ في التزامه تميز التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله وعبرة الشارح تشير الى الاول) أي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزومهم ذلك (قوله وبالاقيوم الخ) الاقيوم الاصل قال الجوهري أحسبها أنها رومية وقيل أنها يونانية وكانهم سموا الامور الثلاثة أصولاً لأنها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده أو لأنها أصول الألوهية (قوله وقد بوجه بأنه ميل الخ) قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة أخرى وكانهم يحملون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة أخرى والاولى أن يقال كأنه ميل منهم الى نفى ماسوى العلم والحياة (قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الخ) وكذا لا يلائمه انتقال اقيوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله (قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة) أغنى الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن أن يقال قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقيوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالاين العلم وبروح القدس الحياة (قوله العدد هو الحكم المنفصل الخ) الحكم هو المرض الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين أجزائه حد مشترك أي ذو وضع يكون بداية لاجدهما ونهاية للآخر كاتقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين أجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة وأربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لامن السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عدداً داخلاً فيه بل ليس كما ان الوحدة تنقضي اللاقسمة ولهذا قالوا انه من قبيل الكيف على أنه يمكن منع كونه عرضاً لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين (قوله ولذا فسروه) أي ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل

على جهة الاصاله دون الوساطة وحصر نظرم عليهم عند حاجتهم اه (قوله والاولى أن يقال الخ) فيه انه يؤدي الى القول بالايجاب وقد عُد التصاري من المتكلمين القائلين بالاختيار فتأمل (قوله لا معنى لانتقاله) فائدا ان يقول لهم يمتون به الاشراق والتعلق والقبض والبروز والظهور تدبر (قوله أي ذو وضع) أي قابل للإشارة الحسية ولو تابع وانظر ما معنى هنا التفسير هنا قائم بما يأتون بهذا الوصف في تعريف النقطة احترازاً عن دخول المجردات في تعريفها لا في تعريف الحكم المتصل ولا في تعريف الحد المشترك فتدبر (قوله لا انفصال بهذا المعنى في الواحد) أي

بمعنى عدم حد مشترك بين أجزائه اذ ليس له أجزاء فضلاً عن عدم الحد المشترك لا يقال السلب كما يصدق بوجوده والعدد الاجزاء مع عدم الحد المشترك بينها يصدق بعدم الاجزاء أيضاً لانا قول العدد من الحكم والحكم أخذ فيه اقتضاء القسمة فالسلب ليس هناك صادقاً الا في التقدير الاول (قوله لانه من الامور الاعتبارية الخ) فان قيل كيف يتصور كون الواحد الاصل للاعداد أمراً اعتبارياً وكون الاعداد الفرع له أموراً خارجية فقلنا ان منع تلك الفرعية وقول بتركب الاعداد من الاعداد التي تحتها ولنا ان لها قولاً انه ربما يكون مع الاجتماع مالا يكون مع الأفراد على ما هو المشهور فتأمل

(قوله انهم انقضوا الخ) فيه ان الخلاف مشهور في ان الاعداد هل هي مركبة من الاعداد التي تحتها أو من الاحاد ويمكن الجواب بأنه لم يعتبر ذلك الخلاف لقوة براهين ان العدد مؤلف من الوحدات (قوله الى غير ذلك) من ثمانية واثنين وتسعة وواحد (قوله قد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة) فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلاً في حقيقتها اذ لو كان شيء منها داخلاً فيها لما أمكن تصور حقيقتها بدونها (قوله أو هو من قبيل الخ) وأجاب أيضاً المحشي المدقق بأنه يمكن ان يقال ليس معنى قوله مع ان (٢٤٣) البعض جزء من البعض أي بعض

كان بل البعض الخاص الذي هو الواحد قائل (قوله والمراد بالازلي) في قولنا وان كاننا زلية واحتاج الى بيان هذا المراد لكلا يتوهم ان المراد بكون الصفات ازالة انها من قبيل الاعداد الازلية أعني انها غير موجودة بل معدومة لا ابتداء لصدورها أقاده عبدالرسول (قوله دون المعنى الاعم) أي الشامل للقائم بنفسه والقائم بغيره (قوله أعني ما لا ابتداء له أصلاً) أي سواء كان قائماً بنفسه أو بغيره (قوله لعدم استلزامه) أي لعدم استلزام تعدد القدماء بالقدم الزماني فخطا القدم الزماني أعم مطلقاً من القدم الذاتي اذ ما لا يكون مسبوقاً بالعدم الذي هو مفهوم القدم الزماني أعم من ان يكون محتاجاً الى شيء كالصفات وكالمقول على رأي الحكماء أو لم يكن محتاجاً الى شيء أصلاً كالقدم الذاتي

والعدد هو الكم المنفصل فسرروا العدد بما هو لصف مجموع حاشيته أي جانبيه أحدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع اثنييه أعني الواحد والثلاثة وقس على ذلك (قوله فكلام الشارح الخ) أي جملة الواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب أو مبني على التقلب يعني أطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشبهه تقليباً للاكثر على الاقل (قوله يرد عليه) أي يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزءاً من البعض انهم انقضوا على أن جميع مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالمساية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلاً العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة وأربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لا مكان تصور العشرة بكنها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المتدرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وبما يستدل بأن تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس بأولى من تركيبها من الثلاثة والسبعة فان تركيبها عن بعضها لزم الترجيح بالارجح وان تركيبها عن الكل لزم استثناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في قبولها فيستغني عما عداها أجاب بعض الفضلاء بأن المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الاتكالك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وروياً أو هو من قبيل أجزاء الكلام على متفاهم المرف (قوله وقد يجاب أيضاً بأن القديم الخ) يعني منع الملازمة أي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم أعني ما لا ابتداء له أصلاً (قوله ولو سلم) منع لبطان اللازم أي ولو سلم أن القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائماً بنفسه أولاً فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم احتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقاً بالعدم ادم استلزامه تعدد الواجب لذاته (قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات (قوله قد سبق ما فيه) أي قد سبق في الشرح أن القول بإمكان الصفات يتأفي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى أنه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه السكينة أهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك السكينة ولذا خصصه المحققون بأن كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح أشمار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن الخ (قوله بدم المتيقنة)

الذي هو الواجب تعالى شأنه (قوله موجبا بالذات) أي في أفعاله وصدور الموجودات عنه والافهوسبجانه موجب في صفاته على الرأي الاظهر (قوله أشمار بذلك) أي بتخصيص القول المذكور حيث أخرج عن حكم الحدوث الممكن الواجب لذات الواجب أي الغير المسبوق بالقصد والاختيار فيهم منه ان الممكن المحكوم عليه بالحدوث الممكن المسبوق بالقصد والاختيار لا مطلق الممكن لكن لا يتم هذا التخصيص عند من يجوز ان يتسبب القصد والاختيار على الممكن سيقاً ذاتياً فقط فعنده لا بد من زيادة في التخصيص على هذا القدر

(قوله وللفاضل المحشي والجلبي الخ) (٢٤٤) أسد جواب هنا ان الصعوبة في كلام الشارح ليست منحصرة في الوجه

الذي اعترض به المعزلة على الاشاعة بل تشمل كل ما ورد على القول بالصفات فليتدير (قوله) اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم (فلي هذا معنى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وجود أحدهما في نفسه مع عدم الآخر في نفسه أو وجود أحدهما في حيز مع عدم الآخر فيه ولا يخفى ما فيه من البعد عن الفهم فالأظهر أن يغير التفسير المذكور الى أن الغيرين موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم كما ذكره بعضهم لان تفسيرهم بعيد عن ارادة التعميم (قوله على مامر) في مبحث حدوث الاعراض وفيه اشارة الى أن ذلك غير تام على مامر أيضاً من أنه يجوز أن يكون وجود القديم متوقفاً على عدم أمر مالم يحدث ذلك الامر المانع من وجود ذلك القديم فينتفي ويتعدم ذلك القديم فهذا جواب آخر عن النقض المذكور لانه حينئذ يمكن

قالوا ان المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول جميع ما شاء الله تعالى لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله) وفسروا بالقدرة على التكلم (قالوا) التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قائماً بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مابائناً للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله) فالتفريع المذكور الخ (أي المذكور بقوله) ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقاً لان الصعوبة في اثبات البعض أيضاً باق فعمل ان قيمهم قدما ليس لصعوبة هذا المقام بل لاسر آخر وللفاضل المحشي والجلبي في تصحيح التفريع كلام لا أرضي بمساعه الاذان الكريمة (قوله) قالوا الخ (أي ينووا صحة التفسير المذكور) بأنه مأخوذ من العرف واللغة لانه اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذباً وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والالزام أن لا يباير زيد ثوبه وأمتعة الدار وهو باطل قطعاً (قوله) سواء كان بحسب الوجود الخ (اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود أحدهما الخ بقوله أي يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسر به اشارة الى أن امكان الانفكاك اعم من أن يكون بحسب الوجود بأن يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر أو بحسب الحيز بأن يتحيز أحدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا ما يوحى به قوله يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود (قوله) فلا يرد النقض الخ (لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على مامر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انها لو وجدا لكانا متحيزين بجيزين قال بعض الفضلاء هذا النقض إنما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ الصدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه أقول لو أريد بالامكان الامكان الذاتي لزم أن يكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ماهو الحق ولو أريد بالامكان امكان الاتفكاك من الجانبين لزم المفارقة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله) لكن يرد الالهان المفروضان) وكذا ان مجرد ان المفروضان كالمقول والنفوس التي أثبتتها الفلاسفة لانه لا يمكن الاتفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما (قوله) فليتأمل (وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب أن تكون متحققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفي مجرد فرض الاله وما قاله الفاضل المحشي من أن النقض إنما يرد بالممكن لا بالمتع ولا شك ان تعدد الاله ممنوع فلا يرد النقض بالالهيين المفروضين

الانفكاك بين الحسين القديمين بحسب الوجود (قوله) لعدم تحققهما (أي عدم تحقق مادتهما أعني بخلاف الحسين القديمين والالهيين المفروضين

(قوله على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض) وعدم اشتراط تحققها وفي هذا اشارة الى أن ذلك التسليم أيضاً مختل لاتفاق العلماء على اشتراط تحقق مادة النقض ولا يكفي مجرد امكانها (قوله لينم البيان) أى يان عدم المفارقة بينهما اذ عدم المفارقة يتوقف على انتفاء كلا الأنفكاكين اذ بنبوت واحد منهما تثبت المفارقة (قوله غير كاف) أى في انتفاء الغيرية (قوله والنقض المذكور غير وارد) أى وقد علمت ان النقض المذكور غير وارد لما (٢٤٥) ذكره المولى الحشى من أن مادة

بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية إمكان مادة النقض لافرق في الالهين والجسمين القديمين في أن وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين ويمكن بالنظر الى ذاتهما مع قطع النظر عما سواهما كالإيجازي (قوله لما كان عدم الانفكاك الخ) أى ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لا تقاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود لينم البيان الا أنه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متجزئين (قوله والا فجرد الخ) أى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لاتفاضة الجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت أيضاً أن مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكدني الشارح به (قوله فانهم قالوا بمفارقة الخ) قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى أن الصفات منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غير عين وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالفاً وازافاً ومنها ما يقال لآعين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على أن المتقاربن موجودان يجوز أن انفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها كذا في شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل الحشى الظاهر أنهم لم يقولوا بمفارقة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لا يمتنع به (قوله وبهذا يظهر الخ) أى ومن عدم قولهم بعدم مفارقة الصفات المحدثة ظهر أن استدلالهم السابق أعني أنه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على أن الصفة المحدثة أيضاً لا تقاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام (قوله قد عرفت أن المراد الخ) يعنى قد عرفت في الحاشية السابقة أن تفسير الشارح قوله يمكن أن يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر بقوله أي يمكن الانفكاك للاشارة الى تسمي الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز أن ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وبنفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متجزئ في حيزه وليس الصانع متجزئاً فيه لاستحالة التجزئ على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ

صادق بلا شبهة (قوله وكذا لا يرد الاشكال) فيه نظر لان الحيز من خواص الاجسام كما يدل عليه تعريفه بفراغ يشغله الجسم فلا ينفك العرض عن المحل في الحيز بأن يكون حيز كل مفار الحيز الاخر كالجسمين القديمين فالحق أن مراد الخيالي مجرد دفع النقض بالعالم مع الصانع لاتصحيح التعريف من كل وجه والا فيرد عليه الجزء مع الكل أيضاً بناء على أن الجزء ينفك عن الكل في الوجود فلو كانا جسمين بناء على أن حيز الجسم لا يمكن أن ينقص عنه ولا أن يزيد عليه كما سبق عن الخيالي فجزء الجزء غير حيز الكل الا أن يقال حيز الجزء جزء من حيز الكل فلا يكونان غيرين أفاده الكتبوي ويؤيده

ان المحل كما ينفك عن المرض في الوجود فكذا ينفك عنه في الجزئ فتخصيص أحدهما بالذكر بما لا وجه له فهذا يدل على أن مراد المحقق الجلي مجرد دفع الاشكال بالعالم مع الصانع وأيضاً كون الجزئ للمرض محله غير صحيح ويدل على هذا أمران الأول أنهم فسروا الجزئ بالتراع الموهوم وليس المحل فراغاً . الثاني أنهم قالوا أن المرض تابع في التجزئ لمحله فهذا مشعر بأن جزئ المرض جزئ محله إلا أنه لاحدهما (٢٤٦) بالذات ولثاني بالمرض (قوله منع عدم جواز الخ) بناء على أن

ينفك المحل عن المرض في الوجود بأن يعدم المرض مع بقاء المحل وينفك المرض عن المحل في الجزئ فان جزئ المرض هو المحل وجزئ المحل مكانه فاقاله الفاضل الجلي ان التقض بالمرض مع المحل باق ليس بشئ منشؤه قلة التدبر * قال بعض للفضلاء رد هذا الجواب بأن هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من أن كلمة أو في التعريف للتقسيم دون التريد وحاصله أن المراد بأو أن قسمها من المحدود حدها وهذا وقسم آخر حدها هذا فالمعنى حينئذ أن قسمها من المتباينين حدها ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسمها ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الجزئ فبرد الاشكال على ما ارتضاه أقول هذا إنما يرد أن لو كان التعميم مستفاداً من كلمة أو وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مفيد بقيد في الوجود أو في الجزئ حيث قال أي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير أن ما يمكن الانفكاك بينهما أي فرد كان من الانفكاك - نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحقق إذا أخذ كلمة أو في التعريف كما قال بعضهم الغير أن ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود أو في الجزئ إذ لا يمكن التعميم حينئذ لأن كلمة أو للتقسيم لا للتريد تأمل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) أي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو أريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغير أن ما يمكن انفكاكهما في عدم أو في جزئ لعدم إمكان انفكاك الصانع عن العالم في عدم لاستعالة عدمه تعالى ولا في الجزئ أيضاً لامتناع تجزئه وإن كان يمكن انفكاك العالم في عدم والجزئ جميعاً (قوله ان قلت لعلهم أرادوا الخ) يعني لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز أن لا يكون أحدهما قائماً بالآخر أو قائماً بمحله وأن لا يكون متقوماً وحاصلاً به فلا يكون الصفات مفايرة للذات لامتناع أن لا تكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز أن لا يكون بعضها قائماً بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة إلى الكل لامتناع أن لا يكون الكل متقوماً به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لأن العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع أن يكون الصانع محلاً للعالم أو محلاً لمحله أو جزءاً لشيء وكذا لا يرد النقض بالمرض بالنسبة إلى المحل لأنه يجوز أن لا يقوم المرض بالمحل بأن يعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين (قوله قلت مثله الخ) حاصله ان لفظ إمكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وهل هذا التفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف أعم وتعميم كل تعريف أضيق لأجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى (قوله على أنه يرد الخ) أي مع كونه مما لا يلتفت إليه غير صحيح في نفسه لأنه يرد عليه الشخص فانه على تقدير أن يكون وجوداً غير محله مع عدم جواز أن لا يكون محله متقوماً به وكذا الاعراض

محله الشخصي الذي هو زيد مثلاً وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع الشخص متقوم بالشخص لانه جزءه أقول ان كان الشخص جزءاً من محله فعلى تقدير محته يلزم أن لا يكون غيره عندهم فلا يصح قوله غير محله والا فلا يكون محله متقوماً به فالخلق ما قبله بعد وما أورده عليه مدفوع بأنه أعاجيله مقابلاً للاعراض اللازمة لانهم ذكروه مقابلاً لما لا لكونه مقابلاً لها في الواقع إلا أن يقال التقوم بمعنى التحصل فكون المحل متقوماً بالشخص بمعنى كونه متحصلاً موجوداً به وهذا المعنى يوجب كونه موقوفاً عليه في الوجود جزءاً كان أو خارجاً لازماً فلا يصح ان يطلب التقوم بالشخص بهذا المعنى عن المحل نعم التقوم به ظاهر في الجزئية وكاف بما

سبق له من اخراج الجزء والكل من المعين وبما قررنا ظهور ان الشخص عرض لازم مقوم والاعراض اللازمة المتفرعة اللازمة على الوجود اعراض لازمة متأخرة والشخص والوجود متلازمان في المشهور متحداً في تحقيق الجلال الدواني وتابعيه أفاده الكتبوي وفي قوله جزءاً كان أو خارجاً اشارة الى المذهبين المشهورين في الشخص مذهب التأخرين الذاهيين الى ان الشخص أمر زائد على ماهية النوعية نسبة الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركباً من الجنس

والفصل والتشخص ومذهب القدماء الذاهبين الى أنه ليس في الشخص أمر سوى ما في الحقيقة النوعية حقيقة الشخص هي حقيقة النوع بعينه (قوله إنما هو في الصفات اللازمة) الظاهر ان الشيخ لا ينكر كون الصفة الغير المفارقة المثل لازمة بحسب بادي الرأي كسواد الحبشي وان لم تكن لازمة بحسب الحقيقة ونفس الامر فالمراد بالصفة اللازمة مثل هذه الصفة فلا حاجة الى التكلف الذي ذكره للاضراب (قوله وان كان الدليل) هو ما ذكره الحنثي الحياي في صدر المبحث بقوله قالوا يقال في المرف واللفة ما في الدار غير زيد مع انه ذو يدودة (قوله يقتضيه) (٢٤٧) يمكن ان يكون مراد بعض الفضلا

بان هذا هو المشهور من مذهب الشيخ هذا الاقتضا (قوله لما قررر عنده من تجدد الاعراض) قد عرفت ان الظاهر كون الشيخ لا ينكر لزوم الصفة المتجددة المثل بحسب بادي الرأي وان كانت محدثة (قوله اذ يتحقق) علة لقوله مخالف وقوله حينئذ أي حين تجدد الاعراض (قوله ومن جانب الصفة بحسب الحيز) لما مر عن المولى الحنثي ان حيز الموصوف مكانه وحيز الصفة الموصوف وقد عرفت ما عليه فذكر (قوله ان انفكك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات الخ) الاسباب يكون الكلام في وجود الموصوف بدون الصفة وعدم وجوده بدونها كما أفصح به كلام الشارح والحنثي الحياي ان يقول ان انفكك الذات عن

اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز أن لا تكون قائمة بمخلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وإنما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يتي زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه الشخص ان الشخص لا يجوز أن لا يكون قائماً بمخله مع انه غير عمله بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذکر هذا لكن يرد على كلام الحنثي ان مادة التقص لابد أن تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان الشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للشخص ولحلها (قوله يرد عليه أنهم صرحوا بأن الكلام الخ) يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بأن الكلام بعدم المغايرة إنما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الامدى بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب إنما هو باعتبار كون القديمة أخص من اللازمة من حيث المفهوم والافق حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يتمتع انفككا عن الذات قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من أن كل صفة لا تغاير الموصوف كالجبر مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس بأن الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فلما نسب أن يورد الاعتراض موافقاً لما قرره أولاً على أن ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفات بحسب الحيز (قوله ومرادهم الخ) جواب سؤال تقريره أن انفكك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات يمكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكك جواز انفكك أحدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكك أعني الامكان الوقوعي وهو هنا متف لان الزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه أقول ان لم يكن مجرد الامكان كافياً في التغاير لزم ان لا يكون الذات مضارباً للعرض اللازم وأقول في جوابه ان المراد بالانفكك كما عرفت أعم سواء كان بحسب الوجود أو بحسب الحيز فانهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقيق الانفكك بينهما من جانب واحد في الحيز

الصفة اللازمة بل القديمة يمكن بالقياس الى نفس الذات وان منع الخ لكن المراد بما ذكره ما ذكرناه (قوله أعني الامكان الوقوعي) لقائل ان يقول لو كان المراد ذلك فاي حاجة الى ادراج لفظ الامكان في تعريف المتغايرين بل فيه ضرر نوهم غير المراد (قوله لزم ان لا يكون الذات مغايراً للعرض اللازم) لعدم وقوع الانفكك بينهما للزوم ذلك العرض وهو المعبر في المتغايرين على تقدير عدم الكفاية بمجرد الامكان الذاتي ولقائل ان يقول لاسلم استحالة هذا اللازم اذ كما لا تند الصفة غير الموصوف فكذلك لا بعد العرض غير الموضوع بناء على عدم الانفكك بل الظاهر ان مرادهم بالصفة في قولهم الصفة لا تغاير الموصوف المعنى القائم

بغيره وهو يشمل جميع الاعراض ونخصيص الصفة بمثل العلم والمرض بمثل سواد الحبشي تخصيص بلا غصص فتأمل
(قوله لان حيز الحيز مغاير لحيز المرض) لان حيز الحيز الفراغ المتوهم المشغول بالحل وحيز المرض مثل سواد الحبشي مثلاً
فراغ متوهم يشغله سواده بتبعية الوضع الذي قام به السواد فحيز هذا المرض هو حيز المواضع التي قام بها السواد وحيز
الموضوع الذي هو الحبشي بمجموع الفراغ الذي انطبق الحبشي عليه هذا ولكن لا يخفى على البصير ان هذا التغاير بين حيز
الحل وحيز المرض إنما هو في الاعراض الغير السارية في الحل كما مثلاً به بخلاف نحو بياض الثلج وسواد الحيز فان حيز
المرض بینه هو حيز الحل فيلزم بناء على ما ذكره ان لا يكون مثل هذا المرض مع محله متغايرين الى مثل هذا أشار المحنثي
الحنبلي بالامر بالفهم أقاده عبد الرسول (قوله وما لا يكونان الا موجودين) لان الغيرة من الصفات الثبوتية المقنضة
لوجود الموضوع على ما صرحوا (٢٤٨) به (قوله على ما اعترف به السائل) بقوله والحاصل أن وصف الاضافة

لان حيز الحيز مغاير لحيز المرض كما لا يخفى (قوله لان الكليين الح) بيان للقرينة الدالة على ان المراد
المرض والحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغيرين وما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان
المراد المرض والحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين في الخارج (قوله وعدم تصور هذا المرض
الح) لان المرض الجزئي من جملة مشخصاته الحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئياً
بدون محله (قوله وبه يظهر الح) أي باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة
والمعلول تغاير يظهر خلال ما ذكره خلال ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الح لان تصور العالم بدون
الصانع من حيث كونه معلولاً له محال لانه يستلزم تصور أحد المتضامين بدون الآخر وتصوره
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايراً للصانع لان وصف
الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل أقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة
نسخة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا
يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة
الانفكاك من أحد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة إنما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني
الا أن عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن أداء
المقصود وموهمة بأنه من تمام الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر
وصف الاضافة حيث فصله عما قبله قلنا ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الح رد للجواب
الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علت أنه لا يظهر من اعتبار وصف
الاضافة خلال في قول الشارح والعالم قد يتصور موجود ثم يطلب الح لانه جواب مستقل لا دخل
لاعتبار الاضافة فيه تأمل قال الفاضل المحنثي أنت خير بأن وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة

معتبر وامتناع الانفكاك
حينئذ ظاهر ومن هذا
علم أن المراد بالسائل هو
السائل بلا يقال المراد
امكان الح المقصود به
الجواب عن النظر السابق
المورد بقوله وفيه نظر
بعد قوله كذا ذكره المشايخ
ثم قوله على ما اعتبره السائل
تبرع من المولى المحنثي
والا فاك أن تقول في
بيان كون تصور العالم
بالنظر الى ذاته غير مفيد
في كونه مغايراً للصانع لان
لنا اعتبره بوصف الاضافة
ولا شبهة في غيرته حينئذ
أيضاً مع أنه حينئذ لا
يتصور بدون الصانع

(قوله إنما هو جواب) أي عن النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الموصوف (قوله عن الجواب
الثاني) أي عن الجواب عن النقض الذي كان على تقدير اختيار الشق الثاني أعني مكان الانفكاك من أحد الجانبين (قوله
على ما قلنا) من أن قوله بخلاف الجزء والكل الح ليس من تمام الجواب السابق بل هو جواب عن النقض على تقدير اختيار
الشق الثاني (قوله حيث فصله عما قبله) ولم يقل وانه لو اعتبر حتى يكون عطفاً على أنه لا يستقيم فيكون من متممات كلمة مع
في قوله مع أنه لا يستقيم بل جمعه جملة مستقلة معطوفة على قوله قوله قد صرحوا الح في حيز قوله لانا قول (قوله تأمل)
وجهه ان ما ذكره المولى المحنثي في تحرير كلام الشارح وان كان بعيداً عن الفهم لكنته حسن من جهة المعنى ولكن أنت تعلم
انه ليس دافعاً لما ذكره المحنثي الحنبلي لان قول الشارح والعالم قد يتصور موجوداً الح وأن كان جواباً لا دخل لا اعتبار وصف
الاضافة فيه لكن للمعتز ان يقول لا يخلو اما ان تريد بالعالم العالم من حيث المصنوعية فتصوره بدون الصانع محال أو تريد

من حيث النظر الى ذاته فنقول قد اعترفت انها الحبيب في الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجز مع الكل بان وصف الاضافة منبر فلم نعتبره في الجواب الثاني ولا نعتبره في العالم وهل هذا الا تخصيص بلا مخصص على انك قد عرفت ان هذا محض تبرع والافتقار كون تصور العالم من حيث ذاته منفكاً عن تصور الصانع غير مفيد في كونه مغايراً له لان العالم من حيث وصف المعلولية أيضاً غير للصانع مع انه لا يتصور حينئذ منفكاً عن تصور الصانع هذا (قوله يرد عليه الخ) قال الفاضل الكتبوي منشأ هذا اليراد لام العاقبة في قوله ليفيد اذ الظاهر منها ان تكون الافادة مترتبة على التباين المذكور لكن يجوز ان يكون الترتيب عليه بواسطة انضمام امر آخر ولذا اُجيب عنه بما ذكره المحشي بقوله اُجيب عنه الخ وقد يورد عليه أيضاً بان شرط الافادة التباين الذهني لا تباين (٢٤٩) المفهومين اذ قد يكون التباين

الذهني مع عدم التباين بين المفهومين وبيد الحل كما في قولنا الانسان بشر اذ فهم من الانسان الحيوان الناطق وفهم من البشر الضاحك أي تصور المفهوم الواحد بمرآتين مختلفتين أقول المفهوم الواحد باعتبار تصور بوجه غيره باعتبار تصوره بوجه آخر والمراد من التباين هنا أهم من التباين الذاتي والاعتباري فلا يرد ذلك وما يقال الناطق جزء الحيوان الناطق والجزء والكل ليسا بمتباينين عند المتكلمين فلا يرد ما أورده الحياشي ليس بشي لان المغايرة في تعريف الحل لاهل القول هي المغايرة بالمعنى اللغوي الشائع الشامل للمفهومين الوجوديين والمعديين والمختلفين لا

الى الصانع كان فرضياً وتقديرياً قبل اقامة البرهان فكان الكلام هنا مبنياً على أن تصور العالم موجوداً مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلوية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلوية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنياً على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتمى كلامه أقول كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء خلفه كونه جزءاً توصف الاضافة فيه أيضاً فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين (قوله لكن يرد عليه ان مجرد التباين الخ) اُجيب عنه بأن ماهو المفهوم من عبارة الشارح ان التباين بحسب المفهوم شرط لاقادة الحل فانه لا يفيد بدونه لانه كاف فيه ويمكن أن يقال معنى التباين في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول أمر ازاندا على ما يفهم من الموضوع فالتعاضد بالمثل المذكور غير وأرد لكون مفهوم المحمول جزءاً من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تغيير الحل بالانحداد في الهوية والتباين في المفهوم لا يصح في العدميات ففيل شرط الحل الانحداد ذاتاً بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد بأن الحل في الذاتيات هو الانحداد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل (قوله يدل ان النافية وانه تصحيف فصل) وقع في عامة نسخ الحواشي يدل ان النافية فعلى هذا قوله فصل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل أي زائد لافائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لها عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ يدل ان النافية باللام المتصلة مع التون وقوله فصل بالصاد المهملة فعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لهما عن التون وفي بعض النسخ تصحيف محل (قوله اذ لا يمكن عطف الخ) مثل أن يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ ما له لو كان الواحد غيرها يلزم أن يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه أو معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ التمرح بدل لفظ صار فيكون المعنى اسكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تصحيف وتكلف قل عنه أي بتقدير أن يقال لزم أن

(٣٢ - حواشي العقائد أول) بالمعنى المصطلح عند المتكلمين والالغ يصدق على حمل أصلاً لان

المحمول كلي البنية والكللي ليس بوجود ولو سلم فلا يصدق على حمل المحمولات العدمية وأما لما تأمل اه وقوله لام العاقبة هي ما يفيد ترتب مدخولها على الفعل في نفس الامر سواء كان باعتبار عليه أولاً وأما لام الفرض فما كان مدخولها باعتبار عليه سواء ترتب عليه في نفس الامر أولاً (قوله ويؤيده ما نقل الخ) قال الفاضل الكتبوي لكن يرد عليه انه لا اعتبار للانحجام فلا وجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية لا بكونها مكسورة نافية مع جواز دخول النافية على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب المعنى فالحق ان النسخة الصحيحة لن النافية وإن النافية تصحيف فاسد أيضاً ولا اعتبار للحاشية المنقولة عنها اه

(قوله وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً الخ) فيه انه عطف الجملة على المفرد وهو انما يجوز بتأويل المفرد بجملة أو تأويل الجملة بمفرد كما ذكرنا في قوله تعالى « فأتى الاصباح وجعل الليل سكناً » فهو أيضاً يحتاج الى عمل والفرق تحكم وكذا الكلام على نسخة ان النافية وما قيل ان الجملة على هذه النسخة حالية فاسد اذ يجب تجريدها الحالية عن أدوات الاستقبال كالسين وسوف وكذا ان والحق ان الجملة على التقديرين معطوفة على قوله من العشرة أعني خبر لان فلاشكال أفاده الكتبوي (قوله وينتقض أيضاً الخ) لا يقال هذا الدليل في الاصل مجروح كما أشار اليه الشارح بقوله ولا يخفى ما فيه فلا يكون انتقاضه بوجه آخر دليلاً على التصحيح (٢٥٠) هنا لا نقول له انه لا بد من حمل كلام العاقل على الوجه الصحيح

يكون العشرة بدونها وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً على قوله لانه من العشرة وحينئذ لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل (قوله وينتقض أيضاً الخ) أي مع كونه محتاجاً الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بأن يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم أن يكون الملزوم بدونها وانه محال فيلزم أن لا يكون اللازم غيراً ويمكن أن يقرر بالنقض التفصيلي بأن يقال لانسم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدونها فان اللازم غير الملزوم فندم مع انه لا يكون الملزوم بدونها (قوله لا يقتضي النفسية) أي العينية حتى يلزم من مفارقة الشيء له مفارقتها لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مفارقة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءاً من العشرة وعدم تحققها بدونها يستلزم النفسية فلو كان مفارقتها لها يلزم مفارقتها لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مفارقة له سواء كانت نفسه أولاً اذ يكفي أن يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونها فلا تكون العشرة مفارقة له فلو كان الواحد مفارقتها لها يلزم مفارقتها لنفس لان المفارقة للشيء مفارقة لما ليس غيره اذ لو كان عنه يلزم انصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب أن يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونها لا يقتضي عدم المفارقة بينهما (قوله وبالجملة مفارقة الخ) فلا يلزم من مفارقة الواحد للعشرة ومفارقة يزداد له مفارقتها لنفسها (قوله فان لسم تعلقات الخ) حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير أن يكون قديماً بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها متجدد من غير أن يكون مقيداً بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تهاوي متعلقاتها أعني جميع ما يمكن أن يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والمتنوع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه تعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها

مهما أمكن ثم انه لم يقل ويبقى دليل الصبرورة مجرد قوله لانه من العشرة مع ان الدليل مجموع الحكمين كما يشير اليه الحاشي الخيال لان عدم اقتضاء النفس مشتركة بين الصورتين فأنزل (قوله ويمكن ان يقرر بالنقض الخ) لعل مراده منه جواب عما أورد على الخيال بأن هذا النقض انما يرد لو كان المعطوف دليلاً مستقلاً والمعطوف عليه دليلاً آخر أما لو كانا دليلاً واحداً فلا يجري في عدم مفارقة اللازم اه وذلك لان منع لزوم اللازم الثاني موجه قطعاً (قوله فلا تكون العشرة مفارقة الخ) لا يخفى انه لو ثبت هذا فلا حاجة الى قوله فلو كان

الواحد الخ لان المفارقة بين الشئين من مقولة الاضافة ولا يتصور وجود أحد المتضايين بدون الآخر (قوله لان المفارقة سواء للشيء الخ) مثلاً عمرو المفارقة لزيد مفارقة لزيد الذي هو غير مفارقة لزيد لو كان عمرو عين يزداد يلزم انصاف عمرو بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه حينئذ باعتبار كونه عين يزداد لا يكون غير زيد مع انه غيره باعتبار نفسه فيلزم ان يكون عمرو متصفاً بالغيرية واللاغيرية لزيد وهو باطل لكن فرغ قوله فلا تكون العشرة مفارقة له ممنوع كما أشار اليه بقوله فالصواب الخ وجميع ذلك مدفوع بحمل النفسية في كلام الخيال على عدم المفارقة بقرينة ان الكلام فيه وقرينة قوله وبالجملة الخ اذ يجب المطابقة بين الاحمال والتفصيل أفاده الكتبوي (قوله باعتبار انها متجددات في زمان الحال أو الاستقبال) يعني ان التقيد بالزمان متبني في هذا النوع من التعلق والاولى ان يزداد قوله في زمان

الماضي أيضاً لأن هذا الكلام بيان النوع الثاني مما وقع في كلام المحشي الخيالي وهو قد ذكر الماضي بقوله قبل وأيضاً الأولى
تبدل متجددة بوجوده لأنه الواقع في كلامه والقول في دفع الأول بأن هذا يان للتعليق الإلزامي وهو لا يشدل الماضي ليس
بشيء (قوله فمجد حصول الفد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن) لا كلام في انه بهذا العلم اذ لا يتغير علمه تعالى أما الكلام
في ان هذا التعليق أعني التعليق بعد دخول زيد غير التعليق الأول ولا شبهة في غيرته اذ الأول تعلق العلم بالدخول الغير الموجود
المقدر الوجود والثاني تعلق العلم بالدخول الموجود (قوله وبما قررنا) في (٢٥١) النوع الأول من نوعي تعلقات

سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة في الوجود لأن كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تفسير
المتجددات بحسب تجدد الأزمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة إلى صفة على ما زعمت
الفلاسفة لأن ذلك لا يوجب تغيراً في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي أمور اعتبارية وإضافية
ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين إلى أن علمه تعالى بالمتجددات بأنها
وجدت والعلم بأنها ستوجد واحد فلا حاجة إلى إثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار
وجودها فإن من علم أن زيدا سيدخل الدار غداً فمجد حصول الفد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار
الآن إذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيعة له وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل
الآن بطريقتين الفعلة عن الأول والبارى تعالى يتمتع الفعلة عليه فيكون علمه بأنه وجد عين علمه بأنه
سيوجد وإنما قال متناهية بالفعل لأن تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى أنها لا تنتهي إلى حد
لا يتصور فوقه تعلق آخر لأن متعلقاته أيضاً غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق أن مقدورات
الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من أن المتجددات سواء أخذت
باعتبار أنها ستجدد أو باعتبار أنها وجدت الآن أو قبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم
بذلك أيضاً متناهية سواء كانت التعلقات أزلية أو متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قدعية غير
متناهية بالفعل بالنسبة إلى الأزليات والمتجددات أن للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة إلى كل واحد
من الأزليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه أن تعلقاته غير متناهية بالنسبة إلى مجموع
الأزليات والمتجددات ولا شك أن مجموع الأزليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى (قوله بجعلها
يمكن الوجود الخ) يعني أن القدرة صفة تجعل المقدرات ممكن الوجود أي الصدور من الفاعل بمعنى
أنها صفة بها يمكن التأثير والإيجاد من الفاعل لا بمعنى أنها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها
لأن الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة إلى ذاته أمر ذاتي للممكن تطل القدرة به يقال هذا مقدور
لأنه ممكن وذلك ليس بمقدور لأنه متمتع أو واجب فلا يصح أن يكون أمراً للقدرة ومحصل الكلام
أن المتكلمين اختلفوا فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة مفارقة للقدرة والإرادة ومنهم المصنف
ومنهم من نفاه فن أثبت التكوين قال أن القدرة صفة من شأنها محبة التأثير والإيجاد عن الفاعل
والتكوين صفة من شأنها الإيجاد بالفعل بمعنى أن الممكن الذي تطلت القدرة به في الأزل وصح
صدوره عنه إذا ترجح بتعلق الإرادة أحد جانبيه بتعلق التكوين بإيجاده فوجد فعل هذا تعلقات

ما هو المتعارف من أن محط الفائدة في الكلام هو القيد وأن المراد بإمكان الصدور من الفاعل ما هو ملزومه أو لازمه لأن الاستلزام
هنا من الطرفين أعني إمكان تأثير الفاعل وإيجاده بقرينة أن القدرة صفة الفاعل وإمكان الصدور من الفاعل صفة المقدور فلا يصح
تفسير القدرة بإمكان الصدور من الفاعل (قوله تطل القدرة به) أي بالإمكان بمعنى استواء الطرفين وبداية تأثير القوة والمطلوب
منع جعل أحدهما تفسيراً للآخر وكذا يعلم عدم القدرة بعدم الإمكان واليه أشار بقوله وذلك ليس بمقدور لأنه متمتع أو واجب
(قوله تعلق التكوين بإيجاده) أن كان تعلق الإرادة بجانب وجوده وترجحت محبة الصدور به فعلى هذا تكون الإرادة مرجحة

لصحة الصدور وبعد ذلك يكون التكوين موجباً للإيجاد دون تخلف بخلاف ما يأتي من مذهب نافي التكوين (قوله ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر) لعله أراد به التعلق الثاني الحادث الذي تثبتته الفرقة الثانية وعلى هذا فالعنى اذا كان الإيجاد يحصل بامر ينها تعلق القدرة في الازل وتعلق الارادة فيها لا يزال لاحاجة الى اعتبار أمر آخر هو تعلق آخر حادث وقت الحدوث فتأمل (قوله بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى) يعني ان المراد بالاطلاق الانتساب بنحو قولنا القوة صفة له تعالى أو من صفاته القوة أو القوة ثابتة له تعالى أو ثبت له أو قوة لله لا بمعنى صفة اطلاق ما يشتق منها أعني القوي أو ماهو في حكمه كذا القوة عليه تعالى كما لا يلزم من كون الاستواء صفة له تعالى اطلاق المستوي أو ذى الاستواء عليه تعالى ما لم يرد به الشرع هذا ما أراد (٢٥٢) المولى الحنفي وأنت تعلم انه لم يستعمل الاطلاق بمعنى الانتساب فيما رأينا من

القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شأنها الإيجاد وأما صفة الصدور فهو أمر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثراً للفاعل فلا يحتاج صفة الصدور الى تخصيص أما المحتاج اليه صدور أحدهما بعينه من الفاعل الى التخصيص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بإيجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيها لا يزال فالقدرة وتعلقها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى أمر آخر فنقدم تكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيها لا يزال غير متناه بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيها لا يزال بإيجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت أحد طرفي الممكن تعلق القدرة بإيجادها فوجد فعل هذا تعلق القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فنقدم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تاهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنهى الى حد لا يتصور فوقع تعلق القدرة هذا محصول كلام الحنفي والاولى أن يقول على مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين أحدهما أزلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لسد تاهي الممكنات والتعلق الثاني حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد تعلق الارادة بترجيح أحد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل الاولى حينئذ ذكرها متصلاً بالقدرة (قوله أو على صفة الاطلاق الخ) يعني ان ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الحنفي ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صفة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي ألا

كلامهم ولو استعمل فلندرنه يكاد الألفهم منه المراد فلا يصح استعماله بهذا المعنى فالصدور ان الاطلاق بالمعنى المتعارف والمنتهى على الاطلاق المشتق من القوة عليه تعالى ليس مجرد كونها صفة له تعالى بل كونها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى لاهو ولا غيره اذ القوة من جملة صفات الصفات الازلية المشار اليها بقوله وهي أى صفاته الازلية الخ ولا شبهة في ان كل ماهو من الصفات الازلية يصح اطلاق المشتق منه عليه تعالى كما لا يخفى وقول الحنفي الخالي القوي المبرز شاهد صدق على ان المراد بالاطلاق اطلاق

ما يشتق عليه تعالى وما بالجر صفات لله تعالى ومفعول الاطلاق محذوف أى المشتق وما في حكمه كذا القوة المتين وبهذا يرى اندفع ما قاله الفاضل الحنفي من غير حاجة الى ما ارتكبه المولى الحنفي أفاده المحقق عبد الرسول (قوله ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل الخ) قد عرفت ان الدال والمنتهى على ذلك ليس مجرد كون المأخذ صفة له بل الدال هو كونه من الصفات الازلية القائمة بذاته المتصفة بلا هو ولا غيره وبهذا يندفع ما قاله لكن العجب ان الحشيين قاطبة سلموا ان الحنفي الخالي قال ان كون المأخذ صفة له تعالى الدال على صفة اطلاق للمشتق فأجاب كل بما أدى اليه فكره لكن لا يخفى على البصير انه ما قال ذلك بل قال فذكرها للتنبيه الخ يعني انها لكونها بمعنى القدرة كان المناسب عدم ذكرها لئلا يؤدي الى التكرار لكن ذكرها لتكنية هي التنبيه على ان الشرع اذن باطلاق المشتق منها عليه تعالى كما صرح به اقتباساً من الآية بقوله على الله القوي المبرز أفاده المحقق السابق هذا ولا يخفى ان ذلك كله على تسليم انها بمعنى القدرة التي هي من صفات التائيد لكن لتفكر ان يقول انها بمعنى آخر وهو شدة الوجود وتوكله كما صرح به علماء المبرز ان فاهم قالوا ان الوجود يقع على

الموجودات بالتشكيك كاليأس على إفراجه وذكو ذلك وجوها منها أنه أي الوجود في الواجب أول وأولى وأقوى فعل هذا تكون صفة كالداني كالحياة وإن كان الفيض والجلود من لوازمهما في حقه تعالى (قوله ليس بلازم على قاعدة الأشعري) قال بعض المحققين وعلم أن الشيخ الأشعري لما اختار أن إدراك الحواس علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سميماً بصيراً أن يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بهما المسموعات والمبصرات وجمهور الأشاعرة خالفوه في ذلك فلزمهم أن يحملوها صفتين زائدتين على العلم ومنه يظهر أن الضمير في قوله الآتي وإنما أثبتنا ذلك الجمهور لا إلى الشيخ (قوله وإنما أثبتنا) أي (٢٥٣) جمهور الأشاعرة وهذا الكلام

أبداه لوجه مخافة جمهور الأشاعرة للشيخ الأشعري في جعلهم السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم (قوله ملوآن به) أي بكل واحد من السمع والبصر وكذا الضميران الايتان أعني ضمير به وضميراً وبه راجعان إلى كل منهما (قوله أي فلاسفة الاسلام الخ) فالإضافة في غيرهم في عبارة المحشي الخيالي للعهد (قوله فهو باعتبار هذين التعلقين الخ) أي فالعلم باعتبار التعلق بالمسموعات والمبصرات بعد حدوثهما يسمى بالسمع والبصر لكن يرد عليهم أن السمع والبصر من الصفات الأزلية وثبوتها بدون ثبوت متعلقها للمسموعات والمبصرات غير متصور فاما إن يستلزم أزليتها أزلية المسموعات والمبصرات أو يستلزم حدوث هذين

يرى أن الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صفة إطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (قوله وهما صفتان غير العلم) أي هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا بأحدي هاتين الصفتين من غير أن يكون على سبيل الإطباع له ووصول الهواء ومفايرتان للعلم فانا إذا علمنا علماً تاماً جلياً بشي ثم أبصرناه أو سمعناه نجد بالبدنية فرقاً بين الحالتين ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد مع العلم فهما فذلك الزائد هو الابصار (قوله عند الأشاعرة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد ألا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الأشعري في الاحساس من أنه علم بالمحسوس لجواز أن يكون مرجعها إلى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علماً بالمبصرات انتهى كلامه وإنما أثبت صفتين زائدتين لأن القرآن والأحاديث ملوآن به مع أنه يمكن انصافه تعالى به فلا حاجة إلى التأويل (قوله وأولهما غيرهم) أي فلاسفة الاسلام والكعبي وأبو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سبباً للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاتين وحاصل كلامهم أن العلم بالنسبة إلى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق أزلي بها ينكشفان انكشافاً تاماً شيئاً بالانكشاف التعلقي الذي يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثها بها ينكشفان انكشافاً جلياً شيئاً بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا بعد استعمالنا الحاتين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر (قوله فحينئذ لا يرد أن العلم الخ) لأن العلم به تعلقاً ثانياً يحدث بحدوثها (قوله ومن تمسك به الخ) أي ومن تمسك بآيات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه أن يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة أن العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس إنما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مفارقة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده في السبع قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وإنما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين والأولى أن يقال لما ورد النقل بهما أما بذلك وعرفنا أنها لا يكونان بالاثنتين المعروفتين واعتدنا بعدم الوقوف على حقيقتيهما (قوله عند من لا يقول بالتكوين الخ) نقل عنه وأيضاً لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على الآخرين منهم كما مر آنفاً (قوله اعترض عليه الخ) حاصله أن الإرادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق أن تساوي نسبتها إلى التعلقين أعني تعلق

المعلومين حدوث السمع والبصر فالصواب أن يفسر التعلق الآخر بالتعلق الأزلي بالوجود الأزلي للمسموعات والمبصرات فليندبر (قوله قال السيد السند الخ) غرضه من هذا النقل دفع الاعتراض الذي ذكره المحشي الخيالي بقوله ومن تمسك به الخ وحاصله أن إثبات السمع والبصر زائدتين على العلم اضطراري لورود النقل والشرح بهما والتأويل خلاف الظاهر فلذا أثبتوها مفايرين للعلم ولا ضرورة في إثبات الثلاثة الآخر لعدم ورود الشرع بها فليكن الإدراك الذوقي والشمي واللمسي داخلة في العلم غير مفارقة فلا يلزم من اثباتها مفايرين للعلم دون تلك الصفات ترجيح بلا مرجح والخلاصة أن الدليل على ثبوتها مفايرين للعلم ليس مجرد ما ذكر

بل ورود النقل بهما جزء من دليل اثباتهما مغايرين فاذا ذكر سابقاً وان كان جارياً في تلك الصفات لكن ليس ورود النقل جارياً فيها (قوله يلزم الترجيح بلا مرجح) ان أراد به وقوع وجود الممكن بلاعة فظاهر المنع وان أراد به ترجيح الفاعل بلا مرجح فسلم لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين فالحق انه لا دليل ينفيه هنا نعم الترجيح كالترجيح محال عند الحكماء ولو من الفاعل المختار لكن (٢٥٤) الكلام في الكتب الكلامية مبني على مذهب المتكلمين أقامه الكتبي (قوله

ولذا) أي لان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب بل لها مجرد الاولوية للوقوع يلزم اما خلاف المفروض أو الترجيح بلا مرجح أو ترجيح المرجوح أخذوا في تعريف المخصص الإيجاب دون الاولوية وقالوا في صفة المملول مقبلاً الى علته المطول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد دون قولهم مالم يكن أولى لم يوجد (قوله وهو ليس بمحال) سر ذلك هو ما ذكرناه من ان المرجح هو صرف الفاعل وتوجيهه باختياره ارادته اليه لكن لما كان أمراً خفياً زهوا عنه وقالوا ترجيح الفاعل أحد المتساويين بلا مرجح ليس بمحال فلما منهم أنه لا مرجح وليس كذلك أقامه عبد الرسول (قوله هي القدرة) أي فلا احتياج الى اثبات صفة الارادة وفيه ان التأثير غير الترجيح ولا بد لوجود الممكن

الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل أو الدور وان لم يتسار بل من شأنها التعلق بجانب واحد لقائه يلزم الإيجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي أثبتته الشيخ الأشعري ضرورة ان أحد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون أحد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثاني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققاً لا يقال لم لا يجوز أن يكون للارادة نوع خصوصية بأحد الطرفين ولا تنتمي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الإيجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصاً للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى بالوجوب وكان كافياً في وقوعه فلنفرغ وقوعه بها في وقت والصدمة في وقت آخر فان لم يكن اختصاص أحد الوقتين بالوقوع لم يرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان مرجح لانتكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم تكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص أحد المدورين ولم يقولوا صفة ترجح أحد المدورين وقالوا ان المملول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) جواب عن الاعتراض وحاصله اننا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعاقبت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل للمرجوح (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة الخ) يعني لا نسلم وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والنقل من غير مخصص بل هو ممنوع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح وقد أجيب عنه بان اللازم هو ترجيح أحد المتساويين أي إيجاده من غير مرجح أي من غير سبب وداع الى إيجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه يختار أحدهما من غير داع وباعت عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه وأما المجال هو ترجيح أحد المتساويين أي وقوع أحدهما من غير مرجح أي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وأنت خير بأن هذا الجواب لا يجدي فضلاً لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص أحد المدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء لسنهما الى الطرفين والأوقات إنما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح

من كلا الأمرين ففعل التأثير مسنده القدرة وفعل الترجيح يقتضي منشأ آخر هو الارادة فان قيل ليكن كلاهما مستندين الى القدرة قلنا اذا جاز ذلك فلم لا يحصرون صفات الله في صفة واحدة تكون هي منشأ لا تار جميع الصفات من الكشف وترجيح وتأثير ونحوها مع انه أبقى بكمال التوحيد والحاصل ان كون القدرة هي المرجحة مع بداهة كونها هي مسند التأثير غير موقوف فالترجيح له منشأ آخر (قوله يستلزم الترجيح بلا مرجح) أي وعالية اللازم فدل على

محالة الملزوم هذا ولكن قد عرفت أن الترجيح هنا ليس بلا مرجح بل معه وهو توجيه الواردة وصرفها إلى المراد أفاده الحق عبد الرسول (قوله وفيه تأمل) يمكن أن يكون إشارة إلى أن تلك التعلقات وإن لم تكن موجودة في الخارج لسكنها موجودة في نفس الأمر والا فكيف يكون للأمر الاعتباري المحض دخل في وجود الأمر الموجود في الخارج أعني الممكن ولا شبهة في أن برهان التطبيق كما يجري في الأمور الموجودة في الخارج يجري (٢٥٥) في الأمور النفس الامرية (قوله

حق لو لم يكن ذلك الشيء
الح) دليل على كون العلم
صورة الشيء وحكايته

وحاصله أن كون العلم فرع
المعلوم ثبت بمقدمتين أحدهما
أن العلم صورة الشيء وحكايته
والثانية أن صورة الشيء
وحكايته فرع لذلك الشيء
ولما كانت الأولى نظرية
أثبتها بقوله حتى لو لم
يكن الح) (قوله ليس المراد
بالتصور والتصديق ما هو
قما العلم الحسولي الح) قد
ينافي هذا تقريره السابق
بقوله فالمراد هو الأصل
والعلم صورة له وظل وحكاية
عنه إذ هو صريح في العلم
الحسولي ويمكن أن يدفع
بأن الفرق بين المعلوم والعلم
في الحضورى بمجرد عندية
المعلوم وعدم عنديته فن
حيث عنديته علم ومن حيث
عدمها أعني من حيث نفس
الشيء معلوم ومرادنا
بالصورة والظل والحكاية
فيما سبق هو هذه العندية

إذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح
بلا مرجح دون الإرادة مشكل على أنا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواظف في بحث
الامكان أن الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا غصص عن هذا الأيراد إلا بأن
يقال أن تعلق الإرادة بترجيح أحد الطرفين محتاج إلى تعلق آخر غصص له وهكذا إلى ما لا نهاية
له والتعلقات أمور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل
(قوله تحقيقه) أي تحقيق أن العلم غير الصفة التي ترجح أحد المقدورين بالوقوع أنه لو كان عينها
فلا يخلو أما أن يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه ووجوده في
الخارج وكلاهما لا يصبر مخصصاً أما الأول فلأنه عام شامل لأواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والمنتهى
والواجب فلا يكون مخصصاً له وهو ظاهر وأما الثاني فلأن العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه
مما يقع في الحال أو في الاستقبال فإن المعلوم هو الأصل والعلم صورة له وظل وحكايته سواء كان
مقدماً عليه وهو الفعلي أو مؤخراً عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك
الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحثية التي تعلق به العلم لا يكون علماً بل جهلاً وإذا كان
العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الإرادة التي كون الشيء مما يقع فرع
وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل أن كون العلم تصوراً أو تصديقاً إنما يتم في العلم الحسولي وعلم
الله تعالى حضوري إذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمن للعلم الحسولي أعني الصورة
الحاصلة بدون الحكم أو مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشيء أو العلم بوقوعه سواء كان حصولاً
أو حضورياً واندفع أيضاً ما قيل أنا لا نسلم أن التصديق فرع الوقوع وإنما يكون كذلك لو كان
الزمان الماضي متبرأ في القضية المصدق بها أما إذا كانت القضية ممكنة عامة أو مطلقة عامة أو مفيدة بالزمان
المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لأن التصديق على هذا التفسير وإن لم يكن فرعاً للوقوع
بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه أعني كونه ظلاً وحكاية عنها وهذا
القدر كاف لعدم كونه مرجحاً لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الأفهام بقي هنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد
المحصل أن هذا مخالف لما تقرر بعدم من أن ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع تأمل (قوله) به يدفع قول
الحكام الح) أي بما ذكرناه من أن العلم بالوقوع سواء كان متقدماً عليه أو متأخراً عنه اندفع ما قال الحكماء
أن العلم التابع لوجود الأشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفاداً من الوجود الخارجي كعلمنا
بالسما والأرض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفاداً منه كما تصور أولاً السرير
ثم نخطه وعلمه تعالى من قبيل الفعلي إذ هو يعلم الأشياء كما هي قبل أن توجد فلا يكون تابها فيجوز

فلتأمل (قوله من أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع) أن أراد أنه يجب أن يقع بترجيح العلم وقوعه فقد ظهر بطلانه بما ذكره
الحثي الحثالي وحرره المولى الحثي من أن العلم المخصص لما تصور أو تصديق والتخصيص بكل باطل وإن أراد أنه يجب
وقوعه وإن كان بترجيح شيء آخر أعني الإرادة فما ذكره المولى الحثي من عدم كون العلم مرجحاً للوقوع لا يخالف هذا المقرر
عندم ولهذا أشار بالتأمل

(قوله لانهم ان أرادوا به الخ لا يبعد عن الحكماء انكار كون العلم مطلقاً ظلاً وحكاية للمعلوم فان أصولهم الحكيمة تضي بتخصيص ذلك بالعلم الحسولي الانزاعي فقوله فهو باطل منظوره (قوله تأمل حتى ينكشف لك الخ) قال المحقق عبد الرسول وانكشف حقيقة الحال هو أنه لا يجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويضلل مالا مصلحة فيه لا لأنه يجب عليه رعاية المصلحة اذ لا وجوب عليه أصلاً بل لان فعله لو كان خالياً (٢٥٦) عن المصلحة لكان عبثاً وقد قالوا ان أفعال الله غير معلة بالاغراض لكنها

أن يكون مرجحاً لوقوع الاشياء في أوقاتها وأما قلنا أنه يندفع لانهم ان أرادوا به أنه ليس ظلاً وحكاية عنه فهو باطل وان أرادوا أنه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصبر بهذا القدر مرجحاً لوقوع المقدور كما لا يخفى (قوله ثم رد أن يقال الخ) يعني رد أن يقال أنه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور أو العلم بوقوعه مرجحاً أن لا يكون العلم مطلقاً مرجحاً لجواز أن يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعاً لوقوع الفعل بأن يكون وقوع الفعل أصلاً والعلم بما فيه من المصلحة ظلاً وحكاية عنه وهو ظاهر وأجاب عنه بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة إنما يكون مرجحاً اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويضلل مالا مصلحة فيه فلا يكون مخصصاً تأمل حتى تنكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال (قوله ان قلت يلزم الخ) لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مطلوب أي بأن لا يكون مضطرباً في أفعاله بل تكون أفعاله على لسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مطلوب الطبيعة في أفعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في أفعاله غير مختار فيها فحينئذ يكون معني كونه تعالى مرئياً أنه ليس له قاصر في أفعاله تعالى وليس بساه فيها ولا مطلوب الطبيعة فيها بل بفعله باختياره فحينئذ يكون راجعاً الى نقي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لاختفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نقي كون الواجب مرئياً أي فاعلاً على سبيل القصد والاختيار ثم أن قوله ان قلت يلزم منه أن كون الجماد مرئياً تقريره ان هذه السلوب متحقق في الجماد فلو كان الانصاف بمجرد هذه السلوب كافياً في كونه تعالى مرئياً لزم أن يكون الجماد مرئياً وحينئذ جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب إنما تكون ارادة في الواجب لافي غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مطلوب لا يستلزم كونه مرئياً وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض أنه لو كفي مجرد ذلك في محبة اطلاق المرئ على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب محبة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي حينئذ غير تام أقول هذا التقرير فاسد لاننا لا نسلم تحقيق ما يوجب محبة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مطلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشر بذلك قوله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مطلوب بإيراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل أنه ان أورد السؤال بأن الجماد أيضاً متصف بعدم الكره والسو والمطلوبة فيلزم أن يكون مرئياً يكون السؤال موجهاً ويجاب بما أجاب به المحشي وان أورد بأن التعريف صادق على الجماد فيلزم أن يكون مرئياً فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة أخذ الواجب في التعريف

مشتقة على حكم ومصلح البتة فلي هذا للخصم ان يقول علمه بالمصلحة التي وجب اشتغال فعله عليها هو المرجح فلا حاجة الى اثبات صفة الارادة وأقول في دفعه لاشبهه لاحد في أنه وإن علم بمصلحة الفعل لا يقع ذلك الفعل مالم يصرف ارادته اليه فالعلم بالمصلحة لا يكون مرجحاً بل المرجح هو توجيه ارادته اليه لا العلم بها الا ترى ان أحدنا وان حزم بمصلحة فعل لا يصدر ذلك الفعل منه مالم يصرف ارادته الى ايجاده فظهر ان العلم بالمصلحة لا يفي عن الارادة اه (قوله ليس له قاصر في أفعاله الخ) أي يكرهه عليها ولقاتل ان يقول نقي الاكراه هو نقي عدم المفلوية اذا كان المراد بعدم المفلوية عدم مفلوية الطبيعة في الافعال لاعدم الاضطراب ولو قيل

المراد من عدم الاكراه عدم قاصر القوة الشاعرة أي العالمة ومن عدم المفلوية عدم قاصر القوة الطبيعية الغير الشاعرة فتدبر الشاعرة فهو مدفوع بان القوة الطبيعية الغير الشاعرة ليست بموجودة له تعالى حتى تحتاج الى نقي قاسرها على ان هذه لا يثبت بها ارادة أصلاً لان ثبت لها القاصر ولا اذا اتى عنها اذ ليست ذات شعور فتفسير الارادة التي تستلزم شعور المرئيد بسلب قاصر القوة الطبيعية الغير الشاعرة مما لا يظهر له وجه فالتفسير بعدم الاضطراب هو الصواب الذي لا يصح الجحدي عنه

(قوله فلتكن المرجحة) لكن يبقى الكلام في انه أى فائدة في تفسير الارادة بالسلوب المذكورة دون سلب اعانة الغير في أخاله تعالى وسلب التبيان وسلب الذهول فيها وغير ذلك مما ليست أخاله مصاحبة له بل أى فائدة في قس اثباتها بالمعنى المذكور أعني السلوب المذكورة لان تلك السلوب مثل السلوب الاخر من كونه غير جسم وغير متجز ونحو ذلك مما الحق متصف به وليس صفة من صفاته الحقيقية عبارة عنها بل يبقى الكلام أيضاً في وجه عدالارادة من الصفات الثبوتية الازلية دون الصفات السلية الاعتبارية (قوله فهو قول بأن الواجب موجب الخ) انظر كيف تتفق نسبة القول بالاجباب الى الحكاه مع قولهم بأنه تعالى غير مكره ولا ساء ولا مغلوب والحق ان هذا دليل واضح على ان (٢٥٧) للايجاب الذى يظن أنهم يقولون

به معنى آخر لم يفهمه المتكلمون فقالوا ما قالوا فهم انما يردون على ما فهموه لا على حقيقة ما قرره الحكاه أفاده بعضاً كابر الفضلاء (قوله ولعلمهم يخصون المشيئة بمشيئة القسر) اذ يلزم قولهم تخلف المشاء عن المشيئة غير جائز ان المشيئة المتعلقة بإيمان الكافر ونحوه تقسر الكافر مثلاً على الاعلان ونحوه وأشار الى ان ذلك لازم لقولهم لا صريحة بقوله ولعلمهم (قوله لقوله تعالى الخ) مراد الله تعالى بهذه الآيات بيان نفاذ قدرته وغلبته على كافة مخلوقات وقاطبة الموجودات كلها في التصرف على ما يريد ويشاء بحيث لا يغلب عليه

فتدبر فانه دقيق (قوله نعم يرد الخ) يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (قوله وان أريد الخ) أى ان أريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرهاً وساهياً ومغلوباً في ذلك فهو قول بأن الواجب موجب في أخاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير أن يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة أثبت المشيئة فلتكن هي المرجحة (قوله الملازمة غير مسلمة عندهم) لان تخلف المراد على الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولعلمهم يخصون المشيئة بمشيئة القسرية (قوله لكن الكلام على التحقيق) فان التحقيق ان كل ما أراده الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضياً ومأموراً به بل قد يكون منهياً عنه اجماعاً من أهل الحق لقوله تعالى * ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً وقوله تعالى * ولو شاء لهداكم أجمعين * وقوله عليه السلام ماشاء الله كان وملم يشأ لم يكن (قوله قبل عليه الخ) قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذى يجده الخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق البينى لا مطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل يصدد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شأنه تعالى اذ لا يمكن أن يقال انه تعالى أخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قاله الامام الرازى من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيها حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين وأجيب عنه بأن الذى يصلح أن يكون مدلولاً للكلام الاخبارى حساً هو العلم التصديقي دون العلم التصورى فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالتزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود هنا

(٣٣ - حواشي العقائد أول) شي* وانه راعي مقتضى الحكمة اظهاراً للمعدة وقطعاً للمعذرة واعلم ان ما ذكره من الدلائل مبناه عدم الفرق بين الارادة والمشيئة اذ ليس في شي* منها الا عبارة المشيئة (قوله وعلى تقدير التسليم) لعل وجه التسليم انه اذا أخبر الخبر عن شي* مع علمه بخلافه على ما فرضه الشارح فصول صورة ما أخبر به في ذهنه ليس حينئذ علماً اذ ليس بمطابق لما هو معلوم عنده والمطابقة شرط لمطلق العلم كما مر عن المحشي الحيايى في بحث العلم فصول صورة ما أخبر به في الصورة المفروضة ليس علماً مطلقاً ففي تلك الصورة لاعلم مع وجدان الخبر معنى في نفسه فهو الكلام النفسى المغاير للعلم قساً مل (قوله فكذلك في الغائب) قال الفاضل السكاكوبى أقول بمثل هذا القياس ثبت كون العلم والقدرة والارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمعتبر هناك معتبرها اه

(قوله مجرد تصور الكلام النفسي) ليس التصور هنا بمعنى التعريف لأن الدليل المذكور في الشرح يأباه بل بمعنى إثباته في الواقع ببيان وجوده في الايمان بدليل قول الاخطل كما لا يخفى فالاولي أن يقال المدعى هنا وجود مطلق الكلام النفسي لا وجوده له تعالى كما لا يخفى (٢٥٨) افادة الكتبوى (قوله دلالة الكلام الاخباري عليه) أي على الكلام

مجرد تصور الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والادرة وأما إثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل أما الاول فلأنه أنعمائهم إذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية أما إذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا وأما الثاني فلأن الالتزام غير مقصود هنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات أمور الدين وأما الثالث فلأن ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر إنما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايراً لما في ذاته تعالى فلا بد من بيان المفار والمكانة في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوتها على ظاهره ولا يؤول (قوله واعلم أن هذا المقام من مجاز الافهام) نقل عنه يجوز بالجزم والحل المهملة انتهى فلي الاول من جزئ الموضوع أجوزة تجوازاً سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من حار الابل بحورها وبحيرها والحوار والحير السوق اللين (قوله المعنى الذي نجده) يعني أن المعنى الذي نجده في أنفسنا عند اخبرنا عن قيام زيد أعني النسبة الإيجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني المدلولات القوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني أول وهو ظاهر فإن العبارات تختلف بحسب الأزمنة والأمكنة والأقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالمعارة بدل عليه بالكتابة والاشارة أيضاً فلم أنه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات وغير مدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد أن الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء وأنت خير بأن ما ذكره أنعمائهم إذا ثبت كون المعنى المذكور كلاماً فعلياً ولم يثبت بعد وأيضاً أن الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة في توجه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل أقول المقصود هنا هو مجرد بيان أن المعنى الذي يعبر عنه بالمعارة أو الكتابة أو الإشارة مغاير للعلم وأما أنه كلام نفسي أم لا فهو مطلب آخر أثبتته الشارح بقوله ويسمي هذا كلاماً فعلياً كما أشار إليه الاخطل الخ وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي أنه مدلوله القوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد أنه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الأصل بالنسبة إلى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثابتة في الاصطلاح (قوله ثم إن الشاك الخ) بيان لمغايرته للعلم يعني أن الشاك يحصل له التصورات الثلاث ولا يجد ذلك المعنى أعني النسبة الإيجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايراً لتصور ما أخبر به ثم أنه إذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى نجد في نفسه تلك النسبة الإيجابية التي يعبر عنها بزيد قائم أو ثبت له القيام أو انصف بالقيام أو نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكاً فيكون مغايراً للتصديق بما أخبر به أيضاً وفيه بحث من وجوه الاول أنه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من أن هذا

النفسي الذي نجده من أنفسنا (قوله أما إذا كانت الخ) يعني لو ثبت أن دلالة الكلام الاخباري على الكلام النفسي عقلية كدلالة الاثر على المؤثر فلا يتم ذلك الاستدلال (قوله مجاز الافهام) الظاهر أنه كناية عن الصعوبة على أنه يحمل المجاز على أنه محل جواز الافهام من غير نفوذ فيه كما هو حال جواز الماء على المحال الطبيعية الصلبة ويمكن أن يكون بمعنى محل الحيرة على أن يكون بالحال والاراء المهمتين أفاده الكتبوى (قوله فإن العبارات الخ) دليل على عدم تغير ذلك المعنى بتغير العبارات ومدلولاتها (قوله بل كما يدل على ذلك الخ) ررق من اختلاف العبارات بتبدل بعضها ببعض إلى اختلافها بتبدلها بالكتابة أو الإشارة (قوله فلا يرد أن يقال الخ) وذلك لأن الذي قصدناه بالكلام النفسي ليس متغيراً

بتغير العبارات المتغيرة بتغيرها مدلولاتها (قوله وفيه بحث من وجوه الخ) قد يجاب عن الاول بأنه سبحانه الدليل وتعالى وإن لم يصح كونه شاكاً أو مخبراً عما لا يعلمه لكن يجوز أن يعامل معاملة الشاك والغير العالم على طريقة الاستشارة التخييلية كما قيل في لعل لا قضاء المقام ذلك ثبت مغايرة كلامه النفسي لعله • وقيل القائل على الشاهد مفيد عدم اختلاف حقيقة الحكم

فهم ما . وعن الثاني بأن الذي يصلح أن يكون مدلول الكلام الاخبارى هو العلم التصديقي فلا حاجة بنا الى بيان مفارقة الكلام للعلم التصورى . وعن الثالث بأن الصورة قائمة بالمعنى الاولى والمعنى الاولى قائم بالمعنى الثاني فيوجد هناك ما ندعي من الكلام النفسى وان لم يوجد مانديه من الكلام النفسى الخصوص هكذا قرر بعضهم فليتأمل (قوله لان الامر تيسير الخ) لم يقل عبارة للتعبير على أن الكلام فى الامر القوى الذى هو صفة المتكلم لافى الامر الاصطلاحى الذى هو صفة افضل فان كونها أمراً إنما هو عند أهل الصرف والنحو والكلام فى الامر القوى فى قولهم أمر بكذا والامر القوى هو اراد لفظ يدل على الطلب الباطنى للفعل وهو المراد بالتعبير عن الحالة الذهنية التي هي الطلب الباطنى الذى هو (٢٥٩) الامر الباطنى النفسى ولا طلب

فى الباطن فى صورة الاعتذار
المذكور اذا العاقل لا يطلب
ما يضره نعم فيها طلب
ظاهرى فا ذكره الخيالى
انما يفيد ان الامر الظاهرى
مقابل للارادة ولا يفيد ان
الامر الباطنى أيضاً مقابل
لها مع ان الكلام فى ان
المعنى الذى نجده من أنفسنا
مقابل للعلم والارادة فالظاهر
ان مراده من هذا التحقيق
تقوية الاعتراض الذى
أوردته لا الجواب عنه على
خافضه المحشى السالكون
الله الا أن يكون مبنياً على
أن المراد من الحالة الذهنية
التي يدور عليها حقيقة الامر
الظاهرى هي التسبب الايجابية
المطلوبة بطريق الاستعلاء
طلباً ظاهرياً لا مطلوباً طلباً
باطنياً وتلك الحالة

الدليل غير تام فى ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكاً ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس
الثائب على الشاهد لا يفيد والثانى انه ان أريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فسلم
اسكنه لا يفيد المفارقة لمطلق العلم وان أريد عدم تصورهِ أيضاً فهو ممنوع والثالث وهو يرد على
الاول أيضاً انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر فى تلك الصورة بل ليس هنالك الا مجرد لفظ الخبر ولعل
فى قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الازكيا (قوله والحق ان الامر عبارة
عن الحالة الخ) أي والحق ان الامر مقابل للارادة لان الامر تعبیر عن الحالة التي تحصل فى
ذهن الامر عند قصد الامر أعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء أراد وقوع
ما يتعلق به الامر أو لم يرد بل أراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة (قوله قال فى التلويح
ثبوت الشرع الخ) يعنى ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود البارى وعلمه
وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقفه على ما سوى الكلام
فلان ثبوته موقوف على ثبوته عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور أمر خارق يكون فعل
الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقاً لدعواه ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقاً
للدعوى موقوف على كونه تعالى قادراً مختاراً موجوداً علماً وأيضاً الرسول من أوسله الله تعالى
لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجوداً قادراً على الارشاد علماً بمعناه مختاراً مختاراً لمن
يشاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان أكثر الاحكام التي جاء بها نبينا عليه السلام مأخوذة
من الكتاب وهو أقوى الادلة الشرعية وأعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلماً وبما ذكرنا
ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز
ارسال الرسل بان يخلق فيهم علماً ضرورياً برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام أو يخلق الاصوات
لدلالة عليها أو يصدقهم بان يخلق المعجزة فى أيديهم من غير احتياجهم فى شئ من ذلك الى اتصافه
لى بالكلام لان الكلام فى شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر
كما لا يخفى (قوله فين كلامه تدافع ظاهر الخ) لان ما فى التلويح يدل على ان الايمان بكلامه

موجودة فى صورة الاعتذار المذكور ولا يخفى ما فيه لأن تلك الحالة متأخرة عن الكلام اللفظى والكلام النفسى مقدم
على اللفظى فليتأمل افاده الكتبوى (قوله فلان ثبوته) أى الشريعة والتذكير باعتبار أن الشريعة شرع ولك أن تعتبر المرجع
الشرعى اما لان الشريعة تستلزمه أو لانه المذكور فى التلويح (قوله موقوف على ثبوت نبوته الخ) لكونه ملتقطاً من درر
كأنه المستخرجة من صدف فيه صلوات الله وسلامه عليه وآله (قوله موافقاً) حال من أمر خارق (قوله وأيضاً الرسول الخ)
ماسبق كان مثبتاً لكونه تعالى موجوداً قادراً الخ بسبب ملاحظة اقتضاء المعجزة التي هي فعل الله تعالى ذلك . وهذا مثبت
له باقتضاء الرسالة ذلك بعد ثبوتها بالمعجزة وتوقف هذا على المعجزة لا يفضى الى رجوع هذا الى الاول للفرق الظاهر بين
المتبين وان كان هذا موقوفاً على السابق (قوله وبما ذكرنا) من قيد الشريعة فى أول هذه الحاشية نبينا حيث قال يعنى ان

ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الخ ثم يبان التوقف على الكلام بقوله فلان أكثر الأحكام الخ (قوله لا يتوقف على الشرع) لانه في التلويح أثبت توقف الشرع على الكلام فلو كان الكلام أيضاً موقوفاً على الشرع لزم الدور فايراد توقف الشرع على التصديق بكلامه في التلويح دال على أن الايمان بالكلام لا يتوقف على الشرع (قوله بل التوفيق بينهما حلي) قال المحقق عبد الرسول لو كان التوفيق حلياً غير محتاج الى التحمل لكان الموقوفون متفقين في وجه التوفيق ونحن رأينا وجوه توفيقهم بالغة الى سبعة وهذا شاهد (٢٦٠) صدق على أن التوفيق محتاج الى التحمل وليس بحلي اه (قوله موقوف

تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه هنا يدل على أنه يتوقف على الشرع حيث أثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم أنه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب أيضاً بان ثبوت الشرع موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحلي القادر العليم السميع البصير الثاني المرید وأيضاً قد ورد الشرع بها وببعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (قوله لا بد في التوفيق من التحمل الخ) لا حاجة الى التحمل بل التوفيق بينهما حلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال هنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتي يلزم ما ذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا يجتمع أمتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارق على يده لاعلى ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم يلزم الدور انتهى كلامه قبل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال الحلي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر هنا توقفه على قس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى (قوله وقيامه يستلزم الخ) دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله والمعتزلة الخ) أي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الابداد والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر

على ثبوت الاجماع الخ) لقائل أن يقول الاجماع من الشرع على ما يقتضيه ما مر في صدر الكتاب فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفاً على ثبوت الشرع (قوله لان مبتدأ الخ) اذا اعترف بأن مبنى الاجماع الحديث النبوي ولا شبهة في كون الحديث من الشرع فكيف لا يكون ثبوت الكلام موقوفاً على ثبوت الشرع ولا ينفع كون الاجماع موقوفاً بواسطة المبنى المذكور على صدق النبي الموقوف على المعجزة لاعلى ثبوت الشرع لانه اذا ثبت توقفه على الحديثين المذكورين ثبت توقفه على ثبوت الشرع وان لم يتوقف صدق النبي الموقوف عليه لثبوت الحديثين على ثبوت الشرع بل على المعجزة (قوله فلا يلزم من ثبوت

التكلم الخ) لا يلزم من ثبوت المأخذ في الشيء ثبوت أثر المأخذ فيه وحاصله انه لا يلزم من قيامه بالشيء قيام أثره به أيضاً المقصود بوجه الدفع ان هذا أعني الكلام الذي هو أثر التكلم ليس من قبيل النقوش الخطية التي هي أثر الكتابة اذ لا شبهة ولا نزاع لاحد في أن كون زيد متكلماً يستلزم قيام الكلام به فكذا كونه تعالى متكلماً أيضاً كذلك والتفرقة نحكم (قوله باعتبار معنى حاصل في غيره) أي لا باعتبار معنى حاصل في الذات التي أطلق عليه المشتق سواء كان باعتبار معنى حاصل في غيره أو باعتبار ما ليس حاصل في شيء ليشمل الخالق فانه أطلق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي ليس قائماً بشيء اذ الخلق عبارة عن مجموع الجواهر والاعراض الذي يصدق قائماً بنفسه لا بغيره وأما للتكلم فانه أطلق عليه تعالى باعتبار معنى وهو الابداد الذي هو الأثر القائم بالفعل الموجد لا به تعالى

وفي شرح المختصر قالوا ثبت ضارب وقائل لمبر من قام به الفعل لان القتل والضرب هو الأثر الحاصل في المفعول وهو المقتول والمضروب اهـ (قوله لما رأيت الكرامية ان بعض الشرائح) لعل المراد بالشر الاحيون هنا هو مخالفة الدليل الدال على استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وبالشر الاصعب هو مخالفة البدهاة الفاضية بمحدث النظم المؤلف من الحروف والاصوات فالمخالفة الاولى لزمت الكرامية والثانية لزمت الحنابلة فالكرامية تحملوا مؤنة الشر الاحيون والحنابلة تحملوا مؤنة الشر الاصعب (قوله وهو قوله كن الخ) خلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى مستند (٢٦١) الى القدرة القدسية وأما خلق

باقي الخلق فستند الى الارادة أو القول على اختلاف المذهبين (قوله ومن غة الخ) أى من أجل كون الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظي المستلزم لتعدد ذهاب الجمهور الى ازالة التعلقات (قوله ولا يلزم من تعدد الاثر الخ) ألا ترى ان الدخان والاشراق والاحراق كلها أثر مؤثر واحد هو النار (قوله لعدم الاحتياج فيه الخ) أقول فيه نظر لان صفة الكلام القدسية اما أن تكون من جنس المدلولات الوضعية للقرآن أو من جنس آخر وعلى الاول لا حاجة الى ذلك القول الغير الظاهر سواء كانت تعلقاتها ازيلية أو حادثة وعلى الثاني يكون دلالة اللفظي عليها من قبيل دلالة الاثر على المؤثر سواء كانت تعلقاتها ازيلية أو حادثة بل الحق ان هذا

المعضدى في مسألة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعزلة قالوا أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذى هو حاصل للمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وأيضاً المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القارى والحافظ التى يستحيل بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارى لان أفعال المباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر والفتة) يعنى ماقالة المعزلة من ان معنى التكلم إيجاد الحروف خلاف الظاهر والفتة فان المتحرك من قام به الحركة لا من أوجده ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمنا قائلاً يقول أما قائم نسيبه متكلماً وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله تعالى لاهو على ماهو رأى أهل الحق (قوله وأما الكرامية فقائلون بمحدوثه) أى قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله وأما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد لما رأيت الكرامية ان بعض الشرايون من بعض وان مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التزيينات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذى يحتاج البارى اليه في إيجاد الخلق وهو قوله كن أو الارادة على اختلاف بينهم (قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعد فيه أصلاً انما التمدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث التعلقات (قوله وذلك فيها لا يزال) قيل رد عليه انه اذا كان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدداً كتمدد اللفظي ومن غة ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات أقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة للموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر (قوله والجواب الحق) أى الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي أن يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكرر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقاً لعدم الاحتياج فيه الى القول بأن دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر الذى هو خلاف الظاهر

الجواب انما كان حقاً لان حمل كلام المصنف على مذهب بعض الاشاعرة كما يقتضيه الجواب الذى ذكره الشارح دون مذهب الجمهور مع امكان حمله عليه مما لا وجه له لان مذهب ذلك البعض مرجوح بناء على ان القول بمحدث تعلقات صفة الكلام مخالفة تكثيرها في الازل مبني على توهم ان كثرة التعلقات في الازل توجب كثرة الصفة المتعلقة وذلك التوهم فاسد كما يدل عليه صفة العلم وعلى تقدير حمل كلام المصنف على مذهب ازيلية التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات وايضاً اذا حمل كلام المصنف على مذهب الحدوث فلا وجه لما أورده على المصنف فيما بعد من أن الامر وانتهى بلا مأمور ولا

منهي في الازل سفه وعبث بخلاف ما اذا حل على مذهب الجمهور افاده الفاضل الكتبوي (قوله بان يقال كيف تكون صفة الكلام الخ) به ان هذا غير مستفاد من كلام الشارح بل المستفاد منه اتحاد الامر والنهي مع صفة الكلام ذاتاً فالاولى في تقرير الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالعلق الازلي أن يقال كيف تكون صفة الكلام صفة واحدة مع انه منقسم في الازل الى هذه الأنواع (٢٦٢) ولا وجود للعام الا في ضمن الخاص فهذا الاعتراض على مذهب الحدوث

(قوله واعترض على مذهب الحدوث الخ) نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لاراده اللهم الا أن يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بأن تعلقات الكلام ازلية بأن يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث وأجيب عنه بأنه أورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سبيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازلياً يرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايضة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفس بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفس والا فجعل الاقسام أنواعاً اضافة شخصية مما لا يقدم عليه أحد (قوله فان الامر من حيث هو أمر الخ) يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من هو حيث كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة أو عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني (قوله بخلاف الكلام) دفع لما عسى أن يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مفاراً للخبر يلزم أن يكون مفراً للكلام لانه عين الخبر على ما قام من أنه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم أن لا تقولوا بانقسام الكلام الى الأنواع المذكورة في الازل كما يلزم من جعله في الازل خبراً وحاصل الدفع انه لا يلزم من مفارته للخبر مفارته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية لانه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرج عن كونه ذلك الشخص نعم يخرج عن كونه متصفاً بحقيقة أخرى من كونه حبراً أو نبياً أو استغماماً أو نداءً ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية أخرى كحقيقة كونه كاتباً والسر في ذلك أن هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر قال الفاضل الحلبي رد عليه ان هذا لو تم لدل على كلفة مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد أن تنتهي ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق المقتر في مفهوم الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد أن يكون مقولاً في جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هي وقع ذلك الكلّي جواباً

باعتبار قيد القدم في المدعي وعلى مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة في المدعي فليتأمل افاده الفاضل المتقدم (قوله والا فجعل الاقسام أنواعاً) أى حقيقة لانها أنواع اعتبارية على كلا المذهبين مذهب الجمهور ومذهب بعض الاشاعرة كما لا يخفى (قوله عن كونه ذلك الشخص) يعني تلك الصفة الشخصية (قوله ونظيره) في عدم خروجه بتلك الخصوصية العارضة له عما هو عليه في نفسه أعني كونه ذلك الشخص وخروجه بها عن انصافه بما هو مقابل تلك الخصوصية (قوله والسر في ذلك) أى في عدم الخروج وعدم الصدق فمن قوله ان هذه اضافات الى قوله نعم سر الاول ومن قوله نعم الى قوله قال الفاضل سر

الثاني (قوله قال الفاضل) أى باحثاً في التنظير المذكور (قوله من الاعتبارات التي لا تنكاد تنتهي) فيه لعين الخضم الجواب ان المتبر في صدق الكلّي على افراده الافراد الموجودة في الخارج لا الافراد الاعتبارية الحاصلة بمجرد تقارير الاوصاف لشيء واحد فلا يلزم من الصدق على الاعتبارات كون الصادق كلياً نعم لو اريد كونه كلياً اعتبارياً صح وان كان لا يتم بهذا القدر حسب بحث ذلك الباحث

(قوله اذ ما من خبر الا ويستلزم الخ) هذا بيان لاستلزام الخبر لكل واحد من تلك الاقسام وأما بيان استلزام الامر لها فهو أن يقال الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وطلب الاقبال عليه وأما استلزام الخبر قد ذكره الشارح والنهي عن الشيء يستلزم الامر بضده وطلب الاقبال على الكف عنه واستلزامه للخبر مذكور في كلام الشارح (٢٦٣) أيضاً واقصر المولى المحني

على الاول لانه الذي يحصل به الرد على الفاضل الجلي (قوله واختصاص خطاباته الخ) وقبل خطاباته بالنسبة الى جميع أمته لكن مبناه على تنزيل المعلوم منزلة الموجود فعلياً عليه وتلك طريقة معهودة فيما بينهم (قوله ان القرآن يشتمل بالبرادة) انما قال يشتمل لان للقرآن بحسب اللغة معنيين الثلاثة والجمع والملازم لما ذكره القائل احد هما فقط يقال قرأت الشيء قرآناً جمعه وقرأت الشيء قراءة وقرآناً تلونه كذا ذكره الفاضل الرومي في حواشي المطول وفي بعض الكتب وسمى القرآن قرآناً لانه يجمع السور ويضمها افادة عبد الرسول (قوله) فانه حينئذ يكون متحداً معه في المفهوم (فيه ان الاعتبار في عطف البيان بمجرد حصول من اجتماعه مع المتبوع وأما اتحادهما مفهوماً فليس شرط فبقي الاشكال في التنبيه على الترادف

عنه لا أن يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل أن زيداً الكاتب والقائم والنام ما هم يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه (قوله لا يوجب الاتحاد) والا لزم اتحاد بين كل أمرين بينهما ملازمة وذلك بدهي البطلان (قوله ولو سلم فحمل البعض الخ) أي ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فحمل الامر والنهي والاستقحام والدناء راجعاً الى الخبر ليس أولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلي ان استلزام الاخبار للانسانية غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر أصلاً في اللفظي فكذا في النفسي وأنت خير بأن هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي أيضاً غير متيقن (قوله اعترض عليه بأن فيه الخ) أي أن المتحقق في صوره تصور الرجل الابن وأمره بشيء هو العزم على الطلب وتخيذه وهو ممكن وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالاً اذا طلب منه أن يأتي بالفعل حال عدمه وأما اذا طلب أن يأتي به بعد وجوده فلا قيل فالحق ان نفس الطلب من المعلوم وان كان المطلوب الاثبات حال الموجود محل أشكال اذ المعلوم ليس بشيء فهو غير قائم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاثبات حال الوجود من فهم الخطاب (قوله لا يقال يلزم منه لن لا يأمرنا النبي عليه السلام الخ) يعني ان ما ذكرت من أن في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي أن لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة اليانا انه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته بأهل عصره وثبوت الحكم فيمن عدام بطريق بعيد جداً (قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح) يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللفائين بالتبع والضمن والخطاب للمعلوم ضمناً وتباً ليس سفهاً (قوله فان القرآن الخ) يعني ان اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلفات عند أهل اللغة والقراء وعلماء أصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركاً بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف أهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشتمل بالبراءات المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله وأيضاً فيه تنبيه على الترادف) أي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان بشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون متحداً معه في المفهوم وأورد لتوضيحه

وربما يقال التنبيه على الترادف مبني على أن المعلوم كون القرآن هو مجرد اللفظ الدال على الكلام النفسي على ما هو الشائع في اطلاقه وان كلام الله هو مجرد ما يدل عليه ذلك اللفظ على ما هو الشائع في اطلاقه أيضاً فاذا جمعهما المصنف وحكم بتصادمهما على شيء واحد علم ان لهما معني أحداً فيه فاما ان يحمل القرآن على المعنى الشائع فيه كلام الله أو يحمل كلام الله على المعنى الشائع فيه القرآن ولكنه يأتي

الثاني قوله غير مخلوق فمعين الاول (٢٦٤) (قوله لان المطلوب الحكم على القرآن) لانه الذي فيه خفاء هذا

الحكم لشبوعه في اللفظ (قوله انشروطة وجود البص) حق العبارة المشروطة وجود البعض (قوله على ماهو رأى المعزلة) متعلق باوجد والمراد برأيهم كون افعال المباد مخلوقة لهم (قوله فهي أوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه) يريد ان تلك الاوصاف أوصاف حقيقة لغير الكلام النفسي لكن ذلك الغير له علاقة الدالية مع الكلام النفسي فاذا وصف الكلام النفسي بتلك الاوصاف فذلك الوصف وصف مجازي بلا حظ في الوصف المذكور العلاقة المذكورة والا لا يصح وصفه بها (قوله فلا معنى لابراد قوله ان لشيء الخ) فيه انه يدعو اليه التعميم الآتي بقوله الالفاظ المنطوقة المسبوعة أو الخيلة أو الاشكال المنقوشة الان يريد اسقاط بعض ذلك التعميم ومن هذا علمت أيضا انه لا يصح بيان وصف الكلام اللفظي بوصف اللفظ الخيل ولا الاشكال اذ ليس شي منها كلاماً اقتضيا ظاهراً وان امكن اندراج الخيل فيه ومنه يظهر ان حمل قول الشارح وتحقيقه على أنه جواب آخر غير ما ذكره المصنف ليس بشيء لان ذكر الخيل والاشكال المنقوشة آت من النفسي

لا بدل لان المقصود هو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق لا على كلام الله (قوله وقد ثبت الكلام النفسي الخ) دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفاً للعقل يجب صرفه عن الظاهر وهنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض باتقاء البعض الاخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الخ) دفع لما يقال من أن اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الاجباد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الانصاف والقيام والتحيز وما يوم الفساد اطلاقه وقوف على اذن الشرع عند المعزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف البارئ تعالى بالمشق من الاعراض الخلوقة له بحسب اللغة بأن يقال ان الله تعالى أسود وأبيض ومتحرك ومتجم ومتهيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة ألا يرى انه لا يصح أن يقال لمن أتى الحجر وأوجد الحركة فيه على ماهو رأي المعزلة ان ذلك الشخص متحرك (قوله رد عليه ان هذا الخ) يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم راد به حقيقة الموجوده واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي أو المتخيل أو الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لتحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي بوصف بكونه مكتوباً ومقروءاً ومحفوظاً ومسبوعاً باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهي أوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقة بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسبوع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الخ لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقاً لجواب المصنف بأن يقال معنى قوله يراد به حقيقة الموجوده ان للمحفوظ في هذه الصورة ذاته الموجوده في الخارج من غير ملاحظة أمر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ماهو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقة من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة أو الخيلة أو الاشكال المنقوشة حينئذ يكون تحقيقاً لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل المحتج هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيد اخلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه أي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ابراد جواب آخر عن شبهة المعزلة فلا معنى لابراد قوله ان لشيء وجوداً في الاعيان الخ بل الواجب حينئذ أن يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام

الشارح وتحقيقه على أنه جواب آخر غير ما ذكره المصنف ليس بشيء لان ذكر الخيل والاشكال المنقوشة آت من النفسي

حمله على اللفظي بل يجب حمله على النفسي وارثكاب التأويل الذي (٢٦٥) ذكره المولى المحنّي قائل (قوله ولا

ينبغي ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح) لا ينبغي ان ما ذكره الشارح هو كون التسمية لاجل حصول سماع الدال بلا واسطة الكتاب والملك أعني لاجل هذا الخلق المخصوص ولا يخفى في أنه لا يندرج فيه كون التسمية لاجل خارق اخر هو السماع من جميع الجهات ولا ينفع في الاندراج اطلاق عبارة الشارح بحيث يمكن ان يجعل شاملا له اذ التسمية لاجل أحد الخارقين المذكورين لا تندرج في التسمية لاجل الآخر فليتدبر (قوله) وكلاهما خرق العادة) كل منهما من وجهين أحدهما السماع بلا واسطة الملك والكتاب وهو مشترك بينهما والثاني المختص بالأول كونه بصوت غير مكتسب للعباد والمختص بالثاني كون السماع من جميع الجهات (قوله مع انه المدعي ان كلام الله اسم مشترك) كما صرح به الشارح أعفا بقوله قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك الخ (قوله عندكم)

النفسي واللفظي حيث يوصف بما هو من لوازم القديم براد به الخ والله در من فسر قوله وتحقيقه أي تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تأمل في هذا المقام فإنه من مزالق الاقدام (قوله والتفصيل أنه لما تمسك الخ) يعني تفصيل الكلام في أن هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المعزلة لما تمسكوا بأن القرآن متصف بالاصناف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثاً أجيب عنه تارة بأن وصفه بالاصناف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المدعي من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته يدي وهذا حاصل جواب المصنف وأجيب عنه تارة أخرى بأن الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا وإنما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك أو بالحقبة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله حيث يوصف الخ (قوله وقال بعضهم الخ) أي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسي عليه السلام بالكلام له لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خص به ولا ينبغي ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسي صوتاً دالاً على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعتنا أو من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وإنما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعري والامام الغزالي فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الا لاري بلا حرف ولا صوت كما يري ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات (قوله قيل اعتبار العلاقة الخ) يعني ان قوله باعتبار دلالاته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظي للعلاقة دلالاته عليه واعتبار للعلاقة يشعر بكونه منقولاً لا مشتركاً لان المشترك هو الذي يكون معناه متدداً ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعي ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضاً أن يكون استعمال الكلام مجازاً في المنقول عنه أعني الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز في المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذي هو الناقل على ما بين في محله وهذا باطل لانه لو كان مجازاً في النفسي لصح فيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم (قوله وجوابه الخ) يعني ان النقل المعتبر في المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي أن يكون المعنى الاول مهجوراً فانه يجوز أن يكون اللفظ موضوعاً بالاشتراك لتعيين بينهما علاقة مع عدم النقل والمهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركاً لا منقولاً وإنما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان في المجاز ايضاً قلنا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الجلي يرد عليه أما لا نسلم ان المهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تمدد معنى اللفظ فان وضع لكل مشترك والا فان اشهر في الثاني فنقول ينسب الى الناقل والا حقيقة ومجاز اسمي كلامه أقول المراد من الاشهار هو الاشهر في المعنى الثاني بحيث يكون الاول

معاصر المتبين للكلام النفسي

(قوله قال في التلويح الخ) دليل على ان مجرد الاشتهار ليس كافياً في النقل بل لابد من هجر الاول فيجب ان يكون مراد الشارح بالاشتهار الذي ذكره في التهذيب الاشتهار البالغ الى مرتبة هجر الاول (قوله قال ولو سلم الخ) أي ثم قال الفاضل الجلي لوسلم ان المهجر معتبر في النقل فنقول هذا أي اعتبار المهجر في النقل وان كان منافياً لكون كلام الله منقولاً لعدم هجر المعنى الاول وشيوع استعماله في الكلام النفسي القديم لكن اعتبار المهجر المذكور في النقل لا ينافي كون كلام الله مجازاً في اللفظي الحادث (٢٦٦) ومقصود السائل من لزوم الحال يتم بذلك كما يتم بكونه منقولاً (قوله ولفظ الكلام

مهجوراً على ما فسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافياً في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولاً قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فرنجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وأيضاً في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعدداً فاما ان يتخلل بينهما نقل أولاً فان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولاً شرعياً أو عرفياً أو اصطلاحياً على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازاً وكتب القوم مملوءة من هذا البيان لاحاجة الى النقل والبيان قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولاً وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم الحال لا يكون مخصوصاً بكونه منقولاً بل مع كونه مجازاً في المعنى الاول يلزم الحال أيضاً كما قرر في السؤال ولا خفاء في أن المهجر عن المعنى الاصل غير معتبر في المجاز بل عدم المهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازاً اذ لا وضع في المجاز لانا نقول بتحقيق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا يمتنع كونه مجازاً بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى أقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالة ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ للعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع والموضوع له معيناً وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلاً انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل الحنثي والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولاً لا مشتركاً على ما هو المشهور قال في التلويح لما تمذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اغتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولاً والثاني مرتجلاً فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه أقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولاً مشهوراً

على تقرير الشارح كذلك) أي تحقق وضعه للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بين المعنيين مع عدم ترك الاول وهذا لا خفاء في انه مدلول تقرير الشارح ومقتضاه وبقي قوله نوع في فرع الوضع ولا شبهة في انه ليس مفهوماً من تقرير الشارح فالكلام فيه ولذا خصه المولى الحنثي بالاعتراض (بقوله أقول كون لفظ الخ) (قوله ان تعيين الخ) خبر لقوله معني قوله اذ الوضع مفسر بالتعيين كما هو المشهور (قوله ولا شك انه أي ذلك الوضع) قوله وضع شخصي (لا نوعي وذلك للملاحظة الموضوع بل موضوع له بشخصه لا بأمر كلي يشمل ذلك الموضوع وغيره كما هو حال الوضع

التوعى (قوله والموضوع له) هذا بيان للواقع هنا وإلا فالوضع الشخصي لا يتوقف على ذلك بل يكفي العلاقة فيه بمجرد كون الموضوع معيناً (قوله والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة) الملازمة بينة البطلان وكيف ووضع المشتقات نوعي مع كونها حقائق فالصواب أن يقول وإلا لزم أن يكون المجاز محصوراً من طرف الواضع ولا يجوز العدول عما عني شخصاً وليس كذلك (قوله ان اقتضاء الخ) لفظ كونه مفعول الاقتضاء ومشهور خبر ان واقتراء خبر ادعاء وفيه ان الفاضل الحنثي ما ادعى شهرة اقتضاء العلاقة المتقبولة بل ادعى شهرة اقتضاء اعتبارها تلك المتقبولة لكن لفائل أن يدعى هذا بان ما نقله الفاضل الحنثي عن التلويح يدل على أن مقصوده من اعتبار العلاقة وجود العلاقة قال الكلام الى الادعاء المذكور فليتأمل

(قوله وان الوضع الثاني الخ) لا ينبغي ان اثبات عدم ترتيب الوضعين يستلزم هذا الاثبات مع افادة زيادة هي عدم تأخر الاول من الوضعين عن الثاني الا ان هذا الكلام لما كان كلاما مع المعارض الحاكم بكونه منقولاً والنقل لا بد فيه من كلا الامرين أعني نفس الترتيب بين الوضعين وخصوصية تأخر الثاني عن الاول تعرض المولى الحشى لهذا (قوله اسم لفظ والمعنى الخ) يفهم من شرح المواقف ان مراد ذلك المحقق من المعنى هنا ما فيه الامحاجب (٢٦٧) من المعنى القديم المدلول عليه

بالنظم المؤلف عتلا بأن
يوضع لفظ القرآن للقدير
المشترك بين المعنى واللفظ
القديمين القائم بذاته تعالى
أو لكل منهما وفيه انه
بعد ما صار اللفظ صفة قديمة
له تعالى لا حاجة الى كون
للمعنى المذكور صفة قديمة
له تعالى ولا الى الاستشهاد
بكلام الاخطل ولا يمكن
حمل المعنى على معاني القرآن
ومدلولاته الوضعية لان
تلك المعاني ان كانت
معاني باعتبار وجودها
الخارجي فكثرها جواهر
مثل السم والارض وان
كانت معاني باعتبار
وجودها العلمي فهي صور
علمية وعلى التعديرين فلا
تكون صفة حقيقية قائمة
بذاته وفيهم من كلام الحشى
فيما بعد ان مراده معنى لفظ
القرآن فيكون من عطف
التفسير فتأمل افاده
الكتنوبي (قوله وان
أراد به انه اسم لنوع الخ)

افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان
وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجودها معتبر في المرجح وأما ان وجودها يستلزم كونه
منقولاً فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافياً في النقل لزم أن يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي
منقولاً لتحقيق العلاقة فيه كما لا ينبغي تأمل في هذا المقام فانه قد خبط فيه أولوا الانهام (قوله وقد
يجاب بأن اعتبار العلاقة الخ) أى قد يجاب عن الاعتراض المذكور أن تأخر الوضع الثاني معتبر
في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضى أن يكون الوضع الثاني متأخراً عن
الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازاً في اللفظ لجواز أن يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين
ويضع لهما معاً لفظاً واحداً فيكون مشتركاً لا منقولاً كما لا ينبغي (قوله فيه ان اثبات عدم ترتيب
الوضع الخ) يعنى في الجواب المذكور نظر لان المعارض لما كان مانعاً لثبوت الاشتراك الذي ادعاه
الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الخ كان الجيب بقوله وقد يجاب مثبتاً للاشتراك فلا بد له
من اثبات عدم ترتيب الوضعين وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك
مشكل دونه خبط القناد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه وبما حررنا
لك اندفع ما قاله الفاضل الحشى ان الجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى
الزام اثباته تأمل (قوله يرد عليه ان كلام الخ) يعنى ان أراد بقوله اسم اللفظ والمعنى انه
اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ما قرأناه بل ما أنزل على النبي عليه السلام
كلاماً ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع
بأن ما قرأه هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى به بأقصر سورة حتى يكفر منكر
كونه كلامه تعالى وان أراد به انه اسم للنوع القائم بذاته أعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر
عن خصوصية المحل يلزم أن يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته
وشخصيته مجازاً لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص
بخصوصه فيصح لى كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح أن يقال زيد ليس
بأسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوص بل باعتبار
عمومه وكونه فرداً من أفراد حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في شرح
التلخيص وفيه بحث لانه ان أراد بصحة التقى في صدق النوع عليه فلو انه ممنوع اذ لا يصح سلب
النوع عن فرد وانه أراد انه يصح تقى كون لفظ القرآن موضوعاً بأزائه بخصوصه فاللازمة مسئلة

له انه أراد النوع الاعتباري بان يوضع لفظ القرآن بأزاء ما يطلق عليه اللفظ القائم بذاته تعالى أو بذات الخلق مشابهاً له لا النوع
الحقيقي المنطقي والافيلزم المماثلة بين صفات الخالق والخلق ولا تصح المجانسة فضلاً عن المماثلة كما لا ينبغي لكن اذا انتفت المماثلة
الحقيقية أعني الاتحاد في الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما هرب عنه من لزوم عدم كون ما بين الدفين كلام الله حقيقة
وان ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلا وجه للمدول عنه فتأمل

(قوله لعدم حدوث النوع الخ) قال المحقق عبد الرسول لا يخفى ان النوع لعدم وجوده الا في ضمن افراده لا ينصف من حيث ذاته لا بالحدوث ولا بالقدم لانهما (٢٦٨) من الصفات الثبوتية المقتضية لوجود الموصوف ولكن لا وجه لاختصاص

ذلك النوع باحد الوصفين
التاسعين كل منهما من الافراد
فيجب ان يوصف باعتبار
الافراد المتصفة بهما بالذات
ايضاً بهما بالعرض ولكن
الحق ان النوع لكونه
عبارة عما يشمل جميع
الافراد والجميع من حيث
هو ليس متصفاً بشئ من
الحدوث والقدم لتركيبه
من الافراد المتصفة بكليهما
عديم الانصاف ايضاً بشئ
منهما اهـ (قوله والفردين
الخاصين) أحدهما القائم
بذاته تعالى والثاني المنزل
على النبي عليه الصلاة والسلام
(قوله وفيه) أي في
المخلص المذكور سواء جعل
الكلام مشتركاً بين الشخص
القائم بذاته والنوع أو زيد
عليه اشتراكاً بين الفرد
الآخر ايضاً أعني المنزل
عليه صلى الله عليه وسلم
(قوله الا يرى ان
الصورة الخ) فيه بحث لان
المحققين ذهبوا الى ان
أجزاء الماهية كالجسم
والحيوان والناتق للانسان
مع كونها مختلفة الحقائق
هي موجودة في الخارج

وبطلان اللازم ممنوع وان أراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات المتصفة
القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات
القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث محالها ايضاً مع انه لا يقول
بحدوثه أصلاً بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قدم حيث قال
القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم أما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير
يلزم أن يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثاً ضرورة ان الالفاظ القائمة بأذهان القراء
حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب أو بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا
ظهر فساد ما قاله الفاضل المحشي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له
افراداً متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة
بذوات المخلوقات فلا اشكال أصلاً على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداً له بل
المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (قوله ولا يخلص الا بأن يجعل الخ) أي لا يخلص
عن هذا الاعتراض الا بأن يجعل لفظ الكلام مشتركاً بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع
فحينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً ولا يكون كلامه تعالى متصفاً بالحدوث
لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى أزلاً وأبداً وأما
الحادث الجزئيات المتصفة بشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا يخلص عنه الا بأن يجعل مشتركاً
بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم أن يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه
السلام كلام الله تعالى مجازاً وليس كذلك كما عرفت وفيه أنه بقي لزوم أن يكون اطلاق الكلام
على ما يقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازاً فيصح فيه عنه وذلك باطل بالاجماع وايضاً يلزم أن
يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام * قال بعض الفضلاء
فالخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان
بغيره باعتبار تعلق قراءته به وفيه تأمل (قوله بشكل الفرق بقيام الخ) وكذلك يلزم أن لا يكون
التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم
والتأخير وأجيب بأن غرضه ليس نفي الترتب مطلقاً بل الترتب الزماني الذي يقتضي وجود بعض
الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات
كلاماً ووجود الالفاظ المرتبة وضعاً وان كان مستحيلاً في حقنا بطرق جري العادة لعدم مساعدة
الالات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع
الاجتماع من مقتضيات ذاتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى
غير مقول لانه إنما يتصور في الجسائيات دون المجردات والا لزم اقسامها الا يرى ان الصورة
القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتب الزماني والوضعي
لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به

الفرق

بوجود واحد هو وجود الكل أعني الانسان واذا أريد تحديده يجب تقديم الجنس على
الفصل ولو لم يكن لها ترتب وضعي في ذلك الانسان الموجب ذلك التعديم عند قصد الحديد تأمل

(قوله اذ لا ترتب هنا سوى الترتب الزماني) هذا ظاهر الفساد بل هنا ترتب وضمي وزماني اذ لو كفي مجرد الترتيب الزماني لكان ملغ قرآنا كلع كالا يخفى هذا والحق هنا مع الحق الدواني من ان كلام الله تعالى مشترك بين مبدأ المتكلم الذي هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة فينا وبين أثره الذي هو الالفاظ المترتبة الدالة على المماني المترتبة وتلك الالفاظ كليات موجودة في علم الله تعالى وحيث كانت مترتبة لا بد خلية أحدها من المخلوقات بل بمجرد ذلك المبدأ امتاز القرآن عن ديوان الحافظ المرتب الاجزاء في علم الله تعالى أيضاً لان ترتيبها بواسطة ملكة الحافظ وحيث كانت كليات كان ما يقرأه كل واحد منا قرآنا ومعنى كونه تعالى متكلماً انه متصف بكل من الكلامين ولا يتوجه شيء سوى ان تلك الالفاظ موجودات علمية لا خارجية فلا يوصف القرآن بأنه قديم لان القديم قسم الموجود الخارجي وان وصفت بأنها أزلية ويمكن دفعه بان توصيف القرآن بالقدم باعتبار مبدئه وانه في نفسه أزلي وبان القديم بمعنى الازلي ويؤيده ما وقع في عبارة بعض المشايخ من (٢٦٩) انه تعالى متكلم بكلام أزلي

فتدبر (قوله كيف وكون الالفاظ الخ) انما لا يتصور محته لو كانت تلك الالفاظ متباينة متغايرة بالذات واما اذا كانت متغايرة بالاعتبار كما قال هذا الحبيب فلا بل الحق انه اقرب مما ذكره جمهور الاشاعرة من رجوع معاني القرآن الى صفة شخصية قديمة فان تلك المعاني ان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها الخارجي ومن حملها مقولات الجواهر والاعراض القائمة بالمكانات فلا معنى لرجوع شيء منها الى الصفة القديمة وان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها العلمي الازلي فهي

الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر أقول يرد على الجوابين انه يلزم أن لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضي أو الترتب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب هنا سوى الترتب الزماني وقيل في الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقاً فان حاصل تحقيقه أن كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكالية واما التعدد والتميز بحسب العلاقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر أقول فيه بحث اذ لا اشعارا في عبارته بأن كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور محته (قوله لم يرد به الخ) أي لم يرد باخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى لكونه صفة أزلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحقيقهما فيكون حادثاً البتة لحديث المخرج بل أراد الصفة الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلتها لها وكذا في سائر العبارات من اليجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والامانة والخلق والتخليق والتزويق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها (قوله يرد عليه انه يجوز الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً يلزم أن يكون الصانع محلاً للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز أن يقوم بشيئه تعالى كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه بما سيجي في الوجه الرابع من انه يلزم أن يكون كل جسم مكوناً لنفسه اذ لا معنى للتكوين الا من قام به التكوين أحمد الدليلان. أعني الاول والرابع وهو ظاهر البطلان (قوله وجوابه الخ) حاصله ان أعام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بشيئه بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع

بهذا الاعتبار موجودات علمية لا خارجية فكيف تكون راجعة اليها متحدة معها بالذات بخلاف رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد كما لا يخفى أفاده الكنبوي (قوله بل أراد الصفة الحقيقية الخ) فان الفاظ المصادر كما تطلق على المعنى الاضافي تطلق على مبدئه كذا ذكره بعض الفضلاء والظاهر من عبارة المحشي الخبالي ان تلك الارادة بطريق المجاز (قوله الى غير ذلك) كالقول مثلاً قال المحشي المدقق وكالم والارادة وغيرها ولم يلتفت اليه المولى المحشي لان الكلام في لفظ يكون المتبادر منه خلاف الصفة الازلية التي هي مبدأ للاضافة وكون العلم والارادة ونحوهما كذلك محل تأمل (قوله فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة) بل مبناه على لزوم كون الشيء مكوناً لنفسه والحاصل انه لو كان تكوين الله تعالى قائماً بالمكون (اسم مفعول) يلزم محذور ان أحدهما كون صفة الشيء قائمة بشيئه وهذا مبني الدليل الاول والثاني كون الشيء مكوناً لنفسه اذ لا معنى للمكون (اسم فاعل) الا ما يقوم به التكوين وهذا مبني الدليل الرابع فن أن الاتحاد أفاده الفاضل عبد الرسول

(قوله وكلاهما مفقودان الخ) أما فقدان الاذن الشرعي فظاهر وأما فقدان عدم إيهام ما لا يليق فلا نه وان كان المراد من كون الباري تعالى شأنه أسود مثلاً انه قادر على خلق السواد لكن ذلك الاطلاق يوم انه تعالى متصف بالسواد تعالى عن ذلك علواً كبيراً (قوله فيما سبق) أي في مبحث الكلام قيل قول المصنف وهو مكتوب في مصاحفنا في الحاشية المعلقة بقول الشارح والا لصح انصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى (قوله قادر عليهما) أي على كسبهما كما هو مذهب الاصحاب (قوله وأما تكوينة) أي تكون التكوين (قوله حتى يرد لزوم كون التأثير عين الاثر) لا يخفى انه اذا اعترف بكون أحدهما تأثيراً والاخر آراً لا يكون التأثير بينهما بحسب المفهوم فقط بل يكونان متقابلين بحسب نفس الامر كيف وسيصرح الشارح بضرورة تعابر الفعل والمفعول نعم (٢٧٠) ان الفعل ليس ممتازاً عن المفعول بحسب الوجود الخارجي هذا ثم الفرق

بين تكوين المكون الذي هو زيد مثلاً وبين تكوين التكوين مشكل فليتأمل (قوله وقد أشرنا) أي في بحث صفة البقاء (قوله من حيث انصاف الباري تعالى به الخ) فيه انه لا دلالة في كلام المحشي على هذه الحثية بل الظاهر من لفظ النفس تجرده عن كل شيء سوى ذات التكوين وانه غفل عن لفظ أزلا في كلامه اذ مع عدم التفلة عنه كيف يصح القول بكون التكوين حادثاً ولو أريد من حدوثه مجرد نشوئه من غيره الذي هو ذات التكوين لا مسبوقيته بالعدم كان ذلك قولاً بالحدوث

المتع المذكور ولم يتحد الدليلان (قوله يرد عليه الخ) حاصله ان أراد بالجواز الجواز الشرعي فاللازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم إيهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأى المعتزلة والقاضي وعلى اذن الشارح كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض للمفقودة له تعالى وان أراد الجواز العقلي فاللازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بأن المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لفة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود وأحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) يعني انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً لكان اما مكوناً بتكوين آخر أو بدون التكوين لم لا يجوز أن يكون مكوناً بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر وأجيب بأن المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون أو التكوين وأما تكوينه فأمره بمتبره العقل وليس له تحقق في الخارج ممتاز عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لاي معنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد أشرنا الى ماله وما عليه أي وقد أشرنا الى ما ينفعه وما يضره (قوله ويمكن أن يقال نفس التكوين الخ) يعني لا نسلم انه لو كان التكوين حادثاً لاحتاج الى تكوين آخر أو حدث بغير التكوين لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث انصاف الباري تعالى به وقيامه به تعالى متعلقاً أولاً بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان مقارناً له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمحالتها على ما قالوا من أن المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدماً بالذات على وجودها وان كانت مقارنة

الذاتي الذي لا يدعن له المتكلمون وأيضاً في اعتبار الحثية المذكورة مخالفة لما ذهب اليه قدس سره له من ان وجود العرض في نفسه مقدم على قيامه بالحل كما سينقله فالصواب ان قوله ويمكن أن يقال الخ دفع لاعتراض يرد على قوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين غير ما أشار هو اليه وذلك هو ان يقال يلزم حينئذ تكوين الشيء لنفسه وهو محال وخلاصة دفعه انه يمكن ان يقال ان ذات التكوين ونفسه المتصف به الباري تعالى أزلا تعلق بوجوده وغايته لزوم تقدم ذات الشيء على وجوده بالذات فلا يلزم تكوين الشيء لنفسه بل اللازم تعلق الشيء بوجود نفسه ولا استحالة فيه ثم في قوله أزلا دفع أيضاً لقول الخصم بحدوث التكوين يعني لا يتوهم من دفع هذا الاعتراض على القول بان تكوين التكوين عين التكوين انه يلزم القول بحدوث التكوين بل التكوين أزلي تعلق نفسه بوجوده

(قوله فلا نصرح به مخافة الاطئاب) قال لاشك ان كل ممكن يتساوى طرفاء والتكوين أيضاً ممكن في ذاته فان اراد ان سبق ذات الشيء على وجوده شرط قابليته لوجوده فجميع الممكنات كذلك مع ان المفروض ان كلا منها محتاج الى تكوين فان كان حادثاً ينبغي ان يحتاج الى تكوين آخر وان اراد ان ذاته مرجحة لوجوده فهذا لا يصح في الممكنات مع ان فيه سد باب اثبات الصانع وان اراد ان ذات الشيء سابق على وجوده سبقاً زمنياً بان يتصف الباري بذات التكوين ازلاً حال كونه معدوماً ثم يتصف به الباري بعد الحدوث حال كونه موجوداً فهذا غير معقول أيضاً اهـ (٢٧١) ودفعه باختيار الشق الثاني بما

قررده وان يقال ان المراد كون ذاته مرجحة لوجوده لكن لا مطلقاً بل بشرط قيامه بالواجب ومدخلية فيه (قوله هذا غاية تنقيح الكلام) قال المحقق عبد الرسول ما ذكره الحنفي الحنابي وان حرر بما ذكره المولى الحنفي ليس بصحيح لما أفتى عليه الفضلاء من ان العلة مالم يجب وجودها لم يوجد المعلول فلو كان نفس التكوين علة لوجوده لزم ان يكون موجوداً قبل وجوده فيلزم سبق الوجود على نفسه وتوقف الشيء على نفسه وكلاهما محالان (قوله فيلزم الايجاب) أي كونه تعالى موجباً لهما أي علة فيهما بلا توسط ارادة وقدرة فان هذا معنى الايجاب وحاصل الاستدلال أنه يلزم من الحدوث اما التسلسل أو

له في الزمان فيجوز أن يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقاً بوجود نفسه مقدماً عليه بالذات مقارناً له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال الحنفي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكوناً يكون الموجود هو نفس التكوين أيضاً مكوناً ومتعلقاً للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عنه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضاً لو كان وجود التكوين متعلقاً بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجباً وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشؤه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو أن يكون التكوين القائم بذات الباري تعالى بحسب الذات مقدماً على وجوده قدماً ذاتياً وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجباً لذاته ولا نسد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لاشبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل الحنفي بحث بالترديد يظهر جوابه عما قررناه لك باختبار الشق الثاني بأدنى تأمل فلا نصرح به مخافة الاطئاب فان قيل اذا كان التكوين قائماً بذاته تعالى يكون قديماً لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المتنع لا يضر شيئاً قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تمامية انما الكلام في تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بمون الله الملك العلام (قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى) مثل الدليل الذي أورد في قدم الارادة والقدرة بأنهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة أخرى فيلزم التسلسل أو بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المتنع المذكور تأمل (قوله كانه أراد ماعدا الخ) يعني أراد بالادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة أو أراد الجميع وفي الامر على تغليب الاكثر على الأقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ماسوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل أمراً اعتبارياً لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان الزوم فرع كونه حادثاً وهو فرع كونه موجوداً وأما عدم ابتناء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثاً بل يتم

خلاف المفروض وفيه انه انما يتم اذا لم يحز القول بكونه تعالى موجباً في صفاته لكن فيتحتم ذلك بحث واذا كان من الممكن القول بكونه تعالى موجباً في صفاته كما ذهب اليه لفيف من أجلة العلماء فلا يتم هذا الاستدلال (قوله ولا يخفى جريان المتنع المذكور) تقديره على ما ذكره المولى الحنفي أن يقال لا نسلم انهما لو وحدتا لاحتاجتا الى ارادة وقدرة أخرى أو يلزم الايجاب لما يجوز أن يكون نفسيهما من حيث قيامهما بذات الواجب متعلقين بوجودهما أولاً ثم بوجود سائر الحوادث والاستحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن وجوده على وجوده سبقاً ذاتياً وان كان مقارناً له في الزمان (قوله تأمل) لم توجه الامر بالتأمل ما ذكرناه سابقاً من الإبحاث على قوله

من حيث انصاف الباري الخ (قوله وقال بعض الافاضل الخ) خلاصة كلامه أن مبنى الدليل الثاني ليس مجرد لزوم الكذب أو المجاز في خبره تعالى حتى يقال بجريئتهما في الاضافات بل عدم تمذر الحقيقة جزء من مبناه وهو غير جار على تقدير كونه من الاضافات فيكون الدليل الثاني مبنياً أيضاً على كون التكوين صفة حقيقية (قوله ان التكوين مغاير للقدرة والارادة) مبنى ان المقصود الاصل للمحشى الخيالي بيان مغايرة التكوين للقدرة والارادة لانه رد لقول الشارح ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة لكن (٢٧٢) لما كان بيان تلك المغايرة موقوفاً على تصور معناه والكشف عنه وبذلك يظهر

المحدث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني أيضاً مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات انجبه أن يقال أنه يجب العدول الى المجاز لعدم الحقيقة اذ لو حل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات أو تحقق الاضافة بدون أحد المتضايفين وكلا الامرين محال (قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي الخ) يعنى يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحقيقة معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح أن يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلاً انا نجد في الضارب حين تصوره بجيئة كونه ضارباً معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح أن يقال أن الضرب أثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو أثره (قوله بهذه الحقيقة) هى كونه فاعلاً (قوله ويرتبط بتوسطه) عطف على قوله به يمتاز (قوله فلا يكون عينه) أي عين المفعول (قوله مثلاً نجد الضارب الخ) أورد عليه أنه أخذ في الممثل له قوله وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه وأخذ في المثال وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو أثره وهما متغايران فلم يتوافق المثال والممثل له ويمكن أن يدفع بأنه اذا بين مغايرة

مغايرة للمكون والاضافة التي هى تعلق بين المكون والمكون تعرض المولى المحشى لبيان مغايرته لهما أيضاً بقوله فلا يكون عينه وقوله فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو أثره (قوله بهذه الحقيقة) هى كونه فاعلاً (قوله ويرتبط بتوسطه) عطف على قوله به يمتاز (قوله فلا يكون عينه) أي عين المفعول (قوله مثلاً نجد الضارب الخ) أورد عليه أنه أخذ في الممثل له قوله وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه وأخذ في المثال وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو أثره وهما متغايران فلم يتوافق المثال والممثل له ويمكن أن يدفع بأنه اذا بين مغايرة

للضرب يعلم منه مغايرته للضرور أيضاً بالضرورة لان مبدأ التأثير في شيء أقرب من المتأثر من ذلك الشيء فاذا وجود كان مغايراً للتأثير كان مغايرة للمتأثر بالطريق الاولى (قوله وبما ذكرنا) أى من قيد صدور الصفات بقيد الطريق الايجاب (قوله لا سيما في القدرة الخ) وجه التأكيد في هذه الثلاثة ان ما كان صادراً بالاختيار فهو مسبوق بالقدرة والارادة والعلم فاما ان يلزم التسلسل في صدورهما بالاختيار أو يلزم الدور أو يلزم على فرض صدورهما بالاختيار صدورهما بالايجاب والسكك محال (قوله يكون موجوداً بالنسبة الى نفسه أيضاً) دفعاً للترجيح بلا مرجح لكن فيه ان ما كان نفس الشيء لا يقاس على ما كان غيره فلا يلزم من توسط التكوين في صدور ما عداه توسطه في صدور نفسه أيضاً فليكن هو صادراً عن ذات الواجب بالانوسط

شيء أصلاً ولك أن تجعل هذا وجه الأمر بالتأمل الآتي (قوله اندفع ماقيل) القائل بحرا بادي حيث أمان الشارح في عدم مفارقة التكوين لقدرة والارادة ومنع دليل الخيالي على مفارقتها أيهما بسند جواز كون ما به الامتياز والارتباط نفس الذات دون المعنى الموجود بالوجدان وكون ذلك المعنى أمراً اعتبارياً لا وجودياً (قوله ما لم يقم عليه برهان) والبرهان قائم عليه للمبصرين فإن ما به التأثير في الموجود الخارجي أولي بأن يكون موجوداً (٢٧٣) خارجاً فتدبر (قوله ووجه

الاندفاع ظاهر) أي اندفاع كون الامتياز والارتباط بنفس الذات وان تجوز كون ما به الامتياز والارتباط أمراً اعتبارياً قاذح في دليل المفارقة ووجه الظهور في الاول ان المقصود من بحث الامتياز امتياز المنتصف بالفاعلية عما لم يتصف بها ولا شبهة في ان هذا ليس بنفس الذات كما لا ريب في ان ارتباط الفاعل بالمفعول إنما هو بالمعنى المذكور ووجه الظهور في الثاني انه ليس المقصود من البيان الا مجرد اثبات أمر مفارقة لقدرة والارادة فقدم ترتيب كون التكوين أمراً موجوداً أو صفة حقيقية من البيان المذكور ليس بقاذح فيها نحن بصدده (قوله لان قدم النسبة الخ) لانها متأخرة عنها فمع تأخرها لو كانت قديمة يكون قدم المتتبعين بالطريق الاولى (قوله ولا شك ان

وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة أوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بأن يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد أن يكون أمراً موجوداً زائداً على ذاته تعالى كسائر الصفات وما ذكرناه اندفع ماقيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه أمراً زائداً على الذات سوى القدرة والارادة يجوز أن يكون أمراً اعتبارياً ودعوي وجوب كون ما به الامتياز والارتباط أمراً خارجياً غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في أمثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لاسترة فيه (قوله أو لكون التعلق الخ) يعني ان تكوينه لكل جزء من أجزاء العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثاً مثلاً تماق التكوين بوجود زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثاً وان كان التكوين متعلقاً به في الازل (قوله وهذا هو الاسباب بالمتن) لا يظهر وجه الانسية فانه يحتمل أن يكون معنى عبارة المنتصف هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فينبغي أن يكون متعلقاً على حسب تجميد الاوقات ويحتمل أن يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم وبكل جزء من أجزائه في وقت وجوده فينبغي أن يكون متعلقاً قديماً ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا أن يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول أن يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه عند تعلقه به فقدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) أي لان لم أنه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول يتعلق بوجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم مالا يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند الفاعلين بحدوث التكون كما أن الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديماً يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المتتبعين كما أن قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب الفاعلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجوده للقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود القدور ولعل ذلك الخط وقع من تشبيه التكوين بالضرب وهو ليس إلا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لاني كونه متأخراً عن المكون مثل الضرب عن المضروب علي ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدلل القائلون

(٣٥ — حواشي المفاتيح أول) ذلك التعلق الخ وذلك لان وجود القدور ناشئ عن ذلك التعلق (قوله على ما صرح به الخ) أي بكون التكوين من الاضافات عند القائل بحدوثه يعني انه ليس المراد من حدوث التكوين انه موجود غير أنزل بل مجرد انه من الاضافات فلا يلزم من قيام التكوين بذات الواجب كونه محلاً للحوادث (قوله في حل قوله ولما استدلل الخ) حيث قال وهم (يعني القائلين) الشيخ الاشعري وأصحابه ولم يريدوا بحدوثه انه صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى غير

أزلية كما هو الظاهر من اللفظ لغة وعرفاً لظهور استحالة بل أرادوا به أنه من الأمور الإضافية العقلية فمن قال صفات الفعل حادثية غير قائمة بذاته تعالى عند الأشعري فإن أراد هذا المعنى فذاك والا فقد افترى عليه اهـ (قوله على ما هو مسلم عنده) من أنه يحتمل أن يكون العالم (٢٧٤) مع تعلق وجوده بذاته تعالى أو صفة من صفاته قديماً (قوله يأتي عنه قول

الشارح الخ) وذلك لأن الشارح جعل المشار اليه بهنا سبباً للقول بالإشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء ثم أثبت السببية المذكورة بقوله والافهم أنما يقولون الخ وحاصله أنه ينتفى الرد المذكور بانتفاء المشار اليه بهنا فلو كان المشار اليه بهنا كونه المراد بالحدوث ما لوجوده بداية فظاهر أنه بانتفائه ينتفى الرد المذكور لأن الزاعم قائل بالحدوث بمعنى التعلق بالغير وبالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فلا يحصل الرد بانتفاء المراد المذكور بالحادث وأما إذا كان المشار اليه بهنا اثبات اختيار الصانع كذلك فلكونه غير ظاهر الارتباط والتعلق بما يقوله الزاعم من قدم بعض الأجزاء بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير لا يظهر من انتفائه انتفاء الرد المذكور هذا ما أراده وفيه أنه كيف يتصور كون ثبوت اختيار الصانع سبباً للرد مع عدم كون انتفائه مترتباً عليه انتفاء الرد فتسلم الأول يستلزم تسليم الثاني ويان ترتب انتفاء الرد على كلاما انتفاء اثبات اختيار الصانع هو أن يقال إذا كان الواجب موجباً غير مختار يكون ذلك البعض من العالم صادراً بالإيجاب والصادر بالإيجاب قديماً بالزمان أي غير مسبوق بالعدم وإن كان وجوده متعلقاً بالغير وهذا بعينه ما يقوله الخصم فلا يثبت الرد عليه بانتفاء الاختيار

الشارح الخ (قوله وقد يتوهم الخ) يعني قد يتوهم أن قوله وما يقال ليس جواباً عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله أن تعلق فاما أن يستلزم الخ وحاصله أن ترديد التعلق بين استلزامه القدم أو الحدوث قبيح غير محتمل لأن تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الأول إلى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة إذ لا معنى للحدوث إلا الاحتياج إلى الغير في الوجود (قوله وليس بشيء الخ) يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لأن أمثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والنقض منه توسيع الدائرة وإحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام ألا يرى أنه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته أو بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع أن عدم التعلق بما لا معنى له إذ لا يمكن ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعارض أيضاً صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل (قوله على أنه يجوز أن يكون الجواب الخ) يعني يجوز أن يكون الجواب الزامياً لأسكات الخصم ويكون الترديد مبنياً على ما هو مسلم عنده وإن كان فاسداً في نفس الأمر فإن الخصم القائل بحدوث التكوين يقول أن الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديماً حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها إلى التكوين قال الفاضل الخشي في توجيه العلادة أي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جواباً الزامياً على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم أن يكون الترديد قبيحاً فإن للمجيب حينئذ أن يذهب إلى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الإلزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه إذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوخ نظائره توسعاً للدائرة فلا معنى للعلادة (قوله ومن أجل أن المراد الخ) يعني ومن أجل أن المراد بالحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم ومخرجاً من عدم إلى الوجود وبالقديم خلافه يقال أن التنصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى رد من زعم قدم العالم ببعض أجزائه كالميلولي والصورة لأنه إذا كان معنى الحوادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الأحداث الإخراج من عدم إلى الوجود فيكون رداً على من زعم أن بعض أجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما إذا كان معناه المحتاج إلى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج إلى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لأنه أيضاً يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك أندفع ما قال بعض الأفاضل أن مجرد الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب إضافة التكوين إلى كل جزء من أجزاء العالم رداً على من زعم قدم شيء من أجزائه ما لم يثبت أن إضافة التكوين بوجوب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن هنا يقوله أي من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى أنه يأتي عنه قول الشارح فيما بعد والافهم أنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية الخ كما لا يخفى على أولى الأفهام (قوله جملة بعضهم من تمة الجواب الخ) يعني أن الشارح جعل قوله وهو غير الممكن

قوله وكذا المكون منفك عنه في الحيز) لان المكون متعززون التكوين (٢٧٥) الذي هو صفة الواجب تعالى

(قوله لانه) أي صحة
الافكاك ومعنى موجودة
متحققة وهو علة قوله لا يفيد
(قوله حال كونه
اضافة) فقدمه يستلزم
قدمها (قوله فان المكون
حال بقائه الخ) فتحقق
افكاك المكون في الوجود
عن التكوين في تلك الحال
وكذلك المكون منفك عن
التكوين في الحيز أيضاً حال
الحدوث اذ التكوين الاضافي
القائم بذاته تعالى غير متعزز
بخلاف المكون وذكر هذا
أنسب بسابق كلامه ثم
وجه عدم وجود التكوين
وعدم تحققه حال بقائه
المكون ان التكوين من قبيل
الفعل أي التأثير وهو غير
قار الذات كايين في مظانه
هكذا قرر الفاضل عبد
الرسول موافقاً لما حققه
السلوكي وعندي ان
في افكاك المكون حال
بقائه عن التكوين بحث وجب
يعلم من علة الحاجة الى
الصانع على ماهو التحقيق
الحقيق بالقبول (قوله
ولا شك انه لا معنى الخ)
وذلك لانا سقنا الكلام
على ما ذهب اليه لا على ما

كلاماً مستقلاً يانا للمثلية التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه
غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة
في اثبات هذا المطلب إنما تثبت المفارقة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام
من تمة جواب الشبهة التي أوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير
المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود أو في الحيز وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم
التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير
المكون عندنا لصحة الافكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون
ضرورة أن تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون
التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا أي وان كان اضافة
لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون
المتنسبين (قوله وليس بشئ الخ) أما ما جعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من
جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق بدون المكون وصحة
الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى لا يلزم من قدمه قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب
عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال أن الجواب المذكور غير موقوف على أن تكون صحة الانفكاك
في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب
القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة أي لانسلم
انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما
عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى حينئذ لان يقال انا لانسلم صحة الانفكاك
بينهما يدل على ما قلنا تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لانشو ما ربية على انه
لو كان صحة الجواب موقوفاً على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوين للعالم ولكل
جزء من أجزائه لوقت وجوده أيضاً لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في
وقت وجودها بل عنده نفس التعلق (قوله على أن عدم الغيرية لا يكفيه الخ) منع للملازمة التي
ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيراً يعني انا لانسلم انه لو كان اضافة لم يكن غيراً لان كونه
اضافة إنما يستلزم لزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه
اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من
جانب العرض والصفة متحقق مع أنها مفايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ
يكفي في الجواب أن يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا
كالضرب والا لا تمتع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر في الغيرية في البين (قوله والصفة
المحدثة مع الذات) أراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شيء وبعده وخالقاً ورازقاً

ذهب اليه ولا على ماهو متفق عليه بيننا (قوله أراد به الصفات المتجددة الخ) لا للصفة الحادثة القائمة بالحوادث مثل كون زيد
قائماً أو قاعداً مثلاً

(قوله فلا يرد ما قاله الفاضل الجلي) ونحوه عدم الورد أن الغرض من الموجودات الخارجية ومرادنا بالصفة المحدثة الأمور الإضافية الاعتبارية الثانية له (٢٧٦) تعالى بالقياس إلى المخلوقات وعدم الشمول حينئذ لاشبهة فيه (قوله قال في شرح

ومحياً ومبنياً إلى غير ذلك من الإضافات فلا يرد ما قاله الفاضل الجلي أن الصفات المحدثة داخلية في الغرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الأفعال من كونه خالقاً ورازقاً ونحوهما (قوله قيل عليه أن التكوين الخ) قاله من جمل قوله وهو غير المكون من تمة الجواب باحثاً على توجيه الشارح وحاصله أن الدليل لا يثبت المدعي لأن المدعي أثبت مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فإن التكوين عند المصنف ومن بواقفه مبدأ الفعل ولذا جملة صفة أزلية وباللزام من الدليل هو تغير الفعل الذي هو أثره للمفعول (قوله ولو سلم لم يكن غير الخ) يعني لو سلم أن التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غير الامتناع اتصفاً كما عن المكون ضرورة عدم تحقق الإضافة بدون المضافين ولو سلم غيرته بالمفعول يلزم أن يكون مغايراً للفاعل أيضاً لأن الاشكال من جانب واحد أعنى من جانب الفاعل متحقق هنا أيضاً فيلزم أن تكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما قرر غدهم من أن الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك أن التسليمين غير وارد على الشارح إذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما قابل العين بحسب المفهوم كما تفصح عنه الدلائل الواردة في إثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الخ وجملة ما أراد على تقدير أن يكون قوله وهو غير المكون من تمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي المدقق فليس بشئ لأن هذا الدليل أعني قوله لأن الفعل يتغير بالمفعول من الشارح وهو لم يحمل قوله وهو غير المكون من تمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح (قوله وجوابه أن الكلام الزامي الخ) يعني أن هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بأن التكوين عين المكون وأنه إضافة والغرض من منه الزامه وحاصله أن التكوين غير المكون لأن التكوين على ما زعمت نفس الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة (قوله ويمكن أن يراد الخ) أي يمكن أن يقال في دفع الاعتراض أن المراد بالفعل ما به الفعل ومبدؤه أما حقيقة عريضة فإن الفعل والخلق والتخليق والاختراع والأحداث والتكوين وإن كان يدل على المعنى الإضافي لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه على مامر وأما مجازاً بذكر اللزام وإرادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيراً لا تمثيلاً حتى يرد أن الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون مواضعاً للمثل له (قوله وقد عرفت آخراً جواب الخ) لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تبليغ أن يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فإن قوله ليس بشئ لأن محجة الانفكاك الخ جواب صريح عن التسليم الأول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات إشارة إلى الجواب عن التسليم الثاني يعني أن الفعل بمعنى الإضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والأظهر أن يقول فإن قوله على أن عدم الغيرية لا يكفي للزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الأول وأراد بقوله حادث متجدد لأن الفعل بمعنى الإضافة أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تعالى والألزام كونه محلاً للأحداث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شيء وبعده ومحياً ومبنياً ورازقاً وخالقاً إلى غير ذلك من الإضافات والاعتبارات (قوله إذ الاحتياج إليه) يعني أن احتياج

المواقف الخ) دفع ثبوت عدم كون تلك الصفات غيراً لكن يلزم منه أن لا تكون الغيرية من الصفات الثبوتية المتعصب لوجود الموضوع وهو خلاف المشهور الآن يكفي بالوجود النفسي الأمر (قوله باحثاً على توجيه الشارح) أي نقول المصنف وهو غير المكون عندنا بحمله على أنه كلام مستغل يثبث للسئلة التي اختلف فيها المتأريفة والأشعرية وحمل الغير على المعنى النفسي لا الاصطلاحي (قوله بأن التسليمين) أي ما ذكر في جزهما أعني قوله فلا يكون غيراً (قوله يلزم أن يكون مغايراً للفاعل) أيضاً إذ الوارد ما لأنفس التسليمين (قوله أن التسليمين غير وارد) أي أن شيئاً منهما غير وارد ويحتمل أن أصل النسخ غير وازدين بصيغة التثنية ثم حصل التحريف (قوله بذكر اللزوم وإرادة الملزوم) فإن ثقل المبدأ يستلزم ثقل المعنى الإضافي إذ هو مفسر في التكوين

مبدأً أخرجه المعلوم من المعدم إلى الوجود وكذا في القدرة والإرادة ونحوهما (قوله تنظيراً) أو المعنى أن المكون مبدأ الفعل يتغير بالمفعول كما أن الفعل يتغير بالغير كالضرب مع المضروب

(قوله فيكون مستتباً عنه الخ) قال الفاضل الكلبي أقول القائل بأن التكوين عين المكون قائل بأن الوجود عين الوجود بأن نفس الماهيات بمعمولة وبعد ذلك لزوم التقدم ممنوع لجواز أن يكون التكوين والمكون حادثين مع كون أحدهما عين الآخر لم لو كان ماهية المكون أزلية ووجودها زائداً عليه كما قال به جمهور المتكلمين والحكماء لزوم من كون التكوين الموجب للوجود عين تلك الماهية الأزلية قدم المكون واستغناءه عن الصانع وليس كذلك فليتأمل اهـ (قوله فيكون هذا الكلام الزامياً) لأن القائل بالبنية ينفي كون التكوين صفة حقيقية على ما مر (قوله أيضاً) أي كما كان الاستدلال الذي ذكره الشارح سابقاً للغيرية يقوله لأن الفعل يفاير المقمول كلما الزامياً (قوله أما مأخوذ الخ) المقصود من التوجيهين دفع ما يمكن أن يقال أن الإقدام اسم تفضيل وهو يقتضي وجود أصل الفعل في المفضل عليه ولا قدم ظاهر في العالم (قوله فالمعنى أنه أدوم الخ) هذا المقام مما يحير فيه الاعلام ونحن نقول بإفادته للعلام لا يعني أن كون التكوين عين المكون لا ينافي (٢٧٧) أن يكون ذلك المكون تابياً

لإرادة الواجب تعالى ألا يرى أن القائل بالبنية قائل بتوقف وجود الممكنات على ذات الواجب تعالى فينتد نقول لو كان التكوين عين المكون فاما أن لا يتوقف وجوده بالتكوين الذي هو عينه على إرادة الواجب تعالى إياه بأن يستل بذاته في كونه عين التكوين وموجوداً فيلزم التقدم والاستغناء عن الصانع أو يتوقف على إرادة الواجب تعالى بأن يكون ذاته مشروطاً بالإرادة في كونه موجوداً بالتكوين الذي هو عينه فيلزم الأمر

المكون إلى الصانع إنما هو في التكوين والإيجاد فافهما كان الإيجاد عين ذاته يكون المكون محتاجاً في وجوده إلى ذاته أذ لو احتاج إلى موجد غيره يكون الإيجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستتباً عنه وقدماً لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالإيجاد إشارة إلى أن المراد بالتكوين الإضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزامياً أيضاً (قوله القدم أما أقوى الخ) يعني أن القدم أما مأخوذ من القدم القوي وهو مبنى الزمان الطويل المبرعنه بالفارسية يش بودن فالمعنى أنه أدوم من العالم وأسبق منه بالزمان بمعنى أنه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة أنه حادث وهذا على تقدير أن لا يلاحظ لزوم قدم العالم وأما من القدم الاصطلاحى بمعنى عدم سبق القدم فالمعنى أنه أقوى قدماً وأولى من العالم وهذا على تقدير أن يلاحظ لزوم قدم العالم فإن التكوين إذا كان نفسه يكون قديماً إلا أنه لا يكون قديماً كالواجب لأنه قديم بالتكوين لأن وجوده به فلا بد أن يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديماً حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فإن ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه إلى ملاحظة ذاته بعنوان أمر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب أشد وأقوى قدماً عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء أن الموجود الذي وجوده عينه أقوى موجودة من الموجود الذي وجوده يقتضي ذاته إذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الأول بخلاف الثاني وإن كان الخلو عن الوجود فيهما محالاً في الخارج فتدبر ولا تفتت إلى ما قال الفاضل المحشى من كون الواجب أقوى قدماً محل بحث (قوله وذلك بحكم الخ) يعني كون نظام العالم على الوجه الموافق والأصلح دليلاً على كون صالحه قادراً مختلراً حكم يدعونه الأصحاب من الضروري

الثاني أعني أن لا يكون الخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه قادر عليه إذ له تعالى أن لا يريد وجوده بالتكوين الذي هو عينه فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق - واه كان المكون قديماً أو حادثاً وبهذا البيان أتدفع عن الشارح والمولى الخيالي أمور الأول ما أورده قول أحمد من أن قول الشارح وقادر عليه غير صحيح لأن العالم حيث لا يكون حاصل بنفسه وتحصيل الحاصل مشع والمنع ليس بمقدور - والثاني ما أورده على المولى الخيالي من أن التوجيه الأول في قوله أقدم من التقدم بالمعنى القوي المبني على حدوث العالم غير صحيح لأن قول الشارح وأن لا يكون للصانع الخ عطف على قوله أن يكون المكون معكونا الخ وترتيبه على ما سبق لا يكون إلا بملاحظة لزوم القدم - والثالث ما أوردها عليه من أنه إذا كان التكوين عين المكون كان المكون واجباً بالذات فلا يكون الواجب تعالى أولى قدماً منه وأما ما ذكره المحشى في دفع الثالث فليس بشئ قطعاً لأن ملاحظة الواجب بعنوان خالق العالم وغيره مما لا يدل على علية ذاته تعالى لوجوده أيضاً ممكنة فلا فرق بينهما في أنها لو حظا بعنوان مخصوص يحكم العقل بلزوم قدمهما هنا وإن لوحظا بعنوان آخر فلا يحكم به هكذا يجب أن يفهم هذا المقام ولا محذور

هنا على هذا سوى أنه ينبغي للشارح في هذا العطف أو الفاصلة بدل الواو الواصلة لأن كون التكوين عين المكون يستلزم أحد الفسادين المذكورين لا على التعيين لا كليهما فتحمل الواصلة على أو الفاصلة ومبني هذه الشبهات على زعم أن كون التكوين عين المكون يستلزم كون المكون واجباً بالذات وليس كذلك كما أن قول القائلين بأن وجود الممكن موجود في الخارج بوجود هو عينه لا بوجود زائد عليه قطعاً للتسلسل لا يستلزم كون الوجود واجباً بالذات لأنهم يقولون بأنه تعالى ما أوجد الممكنات بوجود زائد عليها وأوجدها بوجود هو عينها ومن البين أن الموجد لا يكون واجباً بالذات فليكن الكلام هنا على مثله ولا يلزم منه تأثير الواجب في المكون إذ الإرادة ليست بمؤثرة نعم يكون قدرته تعالى على المكون بمعنى محبة أن يريد وأن لا يريد لا بمعنى محبة الفعل والتترك ويمكن أن يقال معنى قول الشارح وقادر عليه قادر على إيجاده لولا تكونه بنفسه على أن يحمل مراد القائلين بأن التكوين عين المكون على القضية الخارجية لا على الحقيقة لكنه لا يدفع الإيراد الثالث لأن المتكون بنفسه أزلاً وأبداً (٢٧٨) واجب بالذات على أن مجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب غير كاف في

الوجود فلا يدفع به الإيراد الأول أيضاً على تقدير حمل القدم على المعنى المصطلح فتأمل في هذا المقام فإنه محار الأنعام أفاده الفاضل الكلتبوى (قوله فإنه إذا كان موجباً إلخ) فإن القول بأن الصادر هو الأصلح يقتضي أن هناك غيره من الوجوه (قوله في محل المناقشة) يعني لانسلم أنه إذا كان موجباً لم يكن هناك الوجه واحد إذ الوجوه الممكنة كثيرة فلم لا يجوز أن يصدر الأصلح من الوجوه الممكنة بالإيجاب فإنه إذا كان موجباً لم يكن على الوجه الأصح بل على الوجه الأصح بل على الوجه الذي للتعين الذي لا وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصاً إذا ادعى الخصم أن مبدئه لما كان كاملاً من جميع الوجوه يكون أثره أيضاً على الوجه الآخر لا بد له من دليل (قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة) بأن يقال نظام العالم على الوجه المذكور إنما يدل على كون مؤثره عالمياً قادراً مختاراً ولم يقتض أن يكون الواجب كذلك إذ يجوز أن يكون ذلك المؤثر وسطاً مختاراً صادراً عن الواجب بطريق الإيجاب والجواب بأن ماسوى الله حادث ولا يمكن استناده بالطريق الاختيار غير تام لأنه مبني على إثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جداً بل إنما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الأكابر بأن كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر إلى مؤثر وكل مفتقر يحدث لأن تأثير المؤثر فيه بالإيجاد لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجد فبقى أن يكون أما حال الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الآخر وفيه أنه لو لم يستلزم أما القول بحدوث صفاته تعالى أو القول بأنها واجبة بالذات وكلا الأمرين مشكل (قوله يشير إلى أن الرؤية إلخ) أي يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف إلى أن الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئياً لأن الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل أي كون الشخص راياً صفة الراي وإنما حمل الشارح على الأول مع أن الثاني أيضاً محتمل لتبادره منه من غير تقدير شيء في العبارة ولأنه المتنازع فيه لأن الخصم إنما يرى المانع من جانب المرئي وإن كان كل منهما لازماً للآخر فعلى هذا يكون قوله وإثبات الشيء أيضاً مصدراً مبنياً للمفعول أي

كون

خصوصاً إذا رجحه تناسب الكمالية (قوله واستدل عليه)

أي على حدوث جميع ماسوى الله تعالى (قوله وكل مفتقر محدث) لا كلام على داليله إلا في هذه المقدمة وقوله لأن تأثير المؤثر فيه إلخ دليل عليها لكن لا ينبغي أن يشقارابعاً لم يذكره المستدل وهو أن يكون تأثير المؤثر في ذلك المفتقر إليه أزلاً بأن يكون مقتضى ذاته فيوجبه ذاته (قوله وفيه أنه لو لم إلخ) نقض إجمالي بأن هذا الدليل مستلزم للمحال (قوله أما القول إلخ) أن كانت داخلة فيما سوى الواجب (قوله أو القول إلخ) أن لم تكن داخلة فيه لكن لو حمل البسوى على الغير المصطلح لا تدفع ذلك النقض (قوله لتبادره منه) أي من كلام المصنف حيث أضاف الرؤية إلى المفعول فالتبادر من المركب الإضافي أعني رؤية الله المعنى المبني للمفعول وإن كان الظاهر المتبادر من مجرد لفظ الرؤية المعنى المبني للفاعل فلا تنافي بينهما (قوله وإن كان كل منهما لازماً للآخر) فإن رؤية الشخص لله تعالى مستلزم كونه تعالى مرئياً وبالعكس فكل منهما لازم للآخر ملزوم له أيضاً

(قوله كون الشيء مثبثاً) أى في نظر العقل والقوى الإدراكية بسبب حاسة البصر (قوله ان الامكان الذهني كاف) مأخوذ مما ذكره الفاضل المحشي من ان هذا القدر من الجواز العقلي يكفي هنا (٢٧٩) لان المقصود هو ان يفرع عليه

ما بعده من قوله واجبة بالنقل واما النقص بالجسمية ونحوها فجوابه هو اننا سلمنا ان العقل اذا خلى نفسه لم يحكم بامتناع جسمته تعالى لكن قام البرهان على امتناع جسميته تعالى بخلاف رويته تعالى اذ لم يرق برهان على امتناعه فبقي على الجواز الاصل وهو يكفي هنا اه (قوله اذ بصير الكلام هكذا الخ) يريدان قوله لانا تفرق الخ علة لرؤية الاعيان والاعراض لالانا قاطعون برويتهما وان المراد بروية البصر روية البصر للاعيان والاعراض لالشيء آخر بقرينة مقابله لرويتهما باستعمال البصر ولا شبهة في ان محمول الكبرى أعنى قوله فيها مرثيان عين المدعى الذى هو روية الاعيان والاعراض (قوله له دخول المدم في مفهومهما) ولا شبهة في ان المدم غير مرثي (قوله يحصل المطلوب) وهو جواز كون الواجب تعالى مرثياً (قوله الى ان المرثي هو الاعراض الخ) قال

كون الشيء مثبثاً لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف فبالتالى فبالاخر فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقاً لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بمحد أو رسم كان نوعاً من المعرفة ثم اذا أبصرنا وغمضنا كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعاً آخر من الادراك فوق الاولين سيناه بالرؤية (قوله هذا هو الامكان الذهني الخ) يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجاوز ذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للمتنع الذى يكون العلم بامتناعه كسبياً اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجرداً عن المكان والجهة وعدم كونه جسماً مكيفاً بالموارد التي هي شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع المفسر بأن لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلى نفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية علمنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يعم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلى على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلى على امتناعها فلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتي في سائر السميات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فليذهب اليان ولعمري ما أحسن الشارح في اختصار مسلك الجواز (قوله يرد عليه انه ان أريد الخ) أى ان أريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجمل المدعى جزءاً من الدليل اذ بصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا تفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرثيان ولا يخفى فسادهم وان أريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود أعنى كون الاعيان والاعراض مرثيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والقاطع مع عدم كونهما مرثيين لدخول المدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق هو ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصر الجواز اذ يكون المبصر عوارضه وتوسط ذلك الادراك بفرق العقل بينه وبين أمر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضرورياً محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرثي هو الاعراض من الالوان أو الاضواء وغير ذلك على ما بين

بعض المحققين ذهب الحكمه الى ان المرثي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم انكشافاً بالذات عند البصر كما اذ رأيت شبحاً من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه وأضوائه عند البصر حينئذ اه

(قوله سواء كان بالذات أو بالعرض) الاول في الايمان والثاني في الاعراض (قوله لا يثبت العلية) اذ المدخلية في العلية غير العلية وأعم ولا يلزم من تحقق (٢٨٠) العلم بتحقيق الخاص (قوله على تقدير تمامه) قيد به لانه سيجيب عنه بقوله

في محله (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق أعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات أو بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرأي بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحداً منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة للرؤية لا يضر المثل لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة رؤية الواجب لتحقيق وجوب الوجود فيه وأما كونه بالغير فهو أمر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاً لها انتهى كلامه وفيه انا لاسلم ان كونه بالغير أمر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطاً لعلية الوجوب وأجيب بما مر من انا نعم بالضرورة مدخلية الوجود في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية (قوله فان قلت علية الامور الخ) هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات بأسرها كالمناهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالخلقية والكثرة مثلاً والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجي من الشارح من أن المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئاً من الامور العامة لا يصلح متعلقاً لها لكونها أموراً اعتبارية غير موجودة في الخارج (قوله قلت يجوز أن يشترط الخ) يعني يجوز أن يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحديث وتساوي طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقيق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي وأما قوله فيجوز أن يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يذكره فيما بعد من أن امتناع وجود الرؤية يفقد شرطاً أو وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يحصل شيء من خواص الموجود الممكن شرطاً لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرط لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطاً لعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققاً في الواجب فلا يلزم صحة الرؤية (قوله وأيضاً لو عللت الخ) يعني لو كانت علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعدم الممكن لتحقيق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (قوله وفيه نظر الخ) نقل عنه وجه النظر انه يجوز أن يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً (قوله لان التأثير صفة ثابتة الخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث المثل انتهى والا فالعلة هنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجي يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات فتبوت فرع ثبوت الثبت له فلا يتصف به العدم العرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدم لكان محمياً في نفسه لكن لا يتنظم بظاهر كلام الشارح (قوله ويرد عليه انه لا يمنع الخ) يعني أن الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن أن يكون العدم نفس العلة الفاعلية أو جزأها ولا يدل على انه لا يمكن أن يكون نفس المعدم شرطاً لها فيجوز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وأنت

قلت الخ (قوله انما يدفع النقض الخ) يعني ان لفظ الامور العامة في قوله فان قلت علية الامور العامة وان كان المتبادر منه ان هذا الجواب يدفع النقض بجميها أي سواء كانت شاملة للأقسام الثلاثة الواجب والجوهر والعرض كالمناهية والمعلومية أو لاثنين منها فقط كالخلقية لكن لا يدفع الا النقض بالشاملة لثلاثة فحسب اذ غير الشاملة لا يستلزم صحة رؤية الواجب تعالى على ما لا يخفى (قوله لا يتنظم بظاهر كلام الشارح) وذلك لا ابتناء كلام الشارح الى قوله أجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والغالب لها على انه كان المراد بالصلة المؤثر لا المتعلق للرؤية والا فلا يكون وجه للاعتراض ولو سلم فلا يدفع ببيان هذا المراد لان المعترض كان أيضاً مراده من العلة المتعلق على ذلك التقدير وإضا قوله فالواحد النوعي قد يعلل بالاختلافات الخ صريح

في ان مراد المعترض من العلة المؤثر لا المتعلق فلو علل قول الشارح ولا مدخل للعدم في العلية بما ذكر من خير ان المراد من العلة المتعلق لا يكون لهذا القول من المعترض المذكور وجه

(قوله اذ يجوز ان يكون أمر موجود الخ) أشار الى ان أصل الاعتراض كان باحتمال شرطية ما ليس في الواجب لغاية الوجود لصحة الرؤية سواء كان أمراً عديماً كالحادث والامكان أو وجودياً كالمطلوبة وليس الاعتراض بخصوصية العدم حتى يقال ان ما ذكره الفاضل المحشي وان لم يدفع الاعتراض بما قل عنه ليمكن بدفع الاعتراض (٢٨١) بما ذكر في أصل الحاشية

أعني شرطية خصوصية العدم لغاية الوجود ولصحة الرؤية ويشعر بما ذكرناه لفظ لا يقتصر فيما قل عنه (قوله شرطاً للوجود) أي لغاية الوجود لصحة الرؤية (قوله بتغيير الدليل) يعني أنا تأخذ في الدليل المذكور مجرد أن علة الرؤية أمر مشترك بين الاعيان والاعراض بحسب الواقع وهو الوجود ولا تأخذ فيه الكلية الفائلة أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة (قوله أوجب بان المراد الخ) لقائل أن يقول لا يلزم من كون هذا الجواب جواباً بتحرير الطريق السابق كون جميع الاجوبة المذكورة عن تلك الاعتراضات أيضاً كذلك وما ذكره للمؤلف المحشي لا يدل الأعلى كون الجواب عن الاعتراض الاول بتحرير الطريق السابق أفاده الفاضل بتدوير رسول (قوله لرؤية الجوهر والعرض) التعرض لها في

خير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز أن ينافى باحتمال أن يشترط عليه الوجود بكل ما يخص بالمكن انتهى ومن هذا ظهر أن ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الإراد من أنه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً وهذا معنى ما ذكره في شرح المؤلف ويؤيده ما ذكر فيه أيضاً أن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم أيضاً بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود لأن المعلوم لا يصح رؤيته قطعاً انتهى كلامه لا يدفع الإراد المذكور اذ يجوز أن يكون أمر موجود من خواص الممكن شرطاً للوجود على أن حمل العلة هنا على المتعلق بما يحمل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة (قوله فان امتناع وجود الرؤية الخ) تعليل للمقدمة المطلوبة تقريره أن هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده الخ) يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مالم لا يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط أو تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة أعني الصحة بحسب الفئات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (قوله رد عليه أن حاصل الخ) يعني أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته أن متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي الخ) عن الطريق المذكور بقوله أنا قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته أنا لا نسلم أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحداً نوعياً فيعمل بالاختلافات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه إنما يكون باتحاد المقدمة المتنوعة وهي أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبت فانه إنما يدل على أن علة أمر مشترك في الواقع لانه لا بد أن يكون مشتركاً وأوجب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير الطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجودياً يدل دلالة جلية على أن الجواب بتحرير الطريق السابق بحيث يندفع عنه الاعتراضات (قوله يستلزم استدراك الخ) عطف على قوله لا يدفع يعني أن هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلوم اذ يكفي أن يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجوداً من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فلم أن متعلق الرؤية أولاً وبالفئات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح أن يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة كلام

(٣٣٦ - حواشي العقائد أول) قول الشارح أنا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض (قوله ولاشتراك الصحة الخ) التعرض لهذا والاستلزام الآتي حاصل في قول الشارح ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وأنت تعلم ان التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلوم الاشتراك في العلة يستلزم التعرض لاشتراك الصحة بينهما فالأظهر الاقتصار على التعرض لاستلزام المذكور

(قوله بان تلزم صحة ملموسية الواجب) أوصحه الفاضل المحشي بقوله كما أنه تعالى جاز أن يكون مزنياً بالقوة الباصرة لا في مكان ولا في جهة جاز أيضاً أن يكون ملموساً بالقوة اللامسية لافي مكان ولا في جهة ولا تماسية بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله تعالى في جميع أجزاء الخلق ادراك (٢٨٢) اللامس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس فلا قصر

الحشي وللفاضل المحشي هنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بأدني تأمل (قوله رد بان مفهوم الهوية الخ) هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواظف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات أمر اعتباري ك مفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح أن يكون متعلقاً للرؤية والا لزم صحة رؤية المدومات بل المراتب من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا أن ادراكها اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجالي متفاوتة قوة وضمناً فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل ألا يرى ان قولنا كل شيء فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب (قوله ثم اعلم ان هذا الدليل الخ) يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض لصحة ملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموساً وتقريره ان ملموسية مشتركة بين الجوهر والمرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والمرض عرضين قائمين بالجسم لما قرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فليس الطول والمرض هو لمس الجواهر التي تركيبها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والمرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهي ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قاله الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان صحة ملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة ملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي أورد على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم في الموضعين والا فلا أجاب عنه بعض الفضلاء بأننا تلزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من أنه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك باللمسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا أنه لم يرد الثقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وأنت خبير بأن ما ذكره يقضي صحة الذوقية والشمومية والمسوعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة ملموسية قوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي (قوله رد عليه أنه يصح ان يقال الخ) يعني انا لا نسلم ان المعلق بالممكن يمكن فانه يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدم العلة والعلة قد تكون متمتع بعدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان تكون الرؤية المتمتعة مطلقاً بالاستمرار الممكن والسرفي جواز تعليق المتمتع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه إنما هو بحسب الوقوع بمعنى أنه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون متمتع الوقوع كالمتمتع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق أحجب بأن المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولا شك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع

بصحة الملموسية أيضاً لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكور اه (قوله والانصاف الخ) من تمة . قول شرح المقاصر قال بعض المحققين قد أطبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالادلة العقلية لا يخلوا عن شوب الكدر والمتمتع في ذلك هو الجمع على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي فالمراد بهذا الدليل في كلام شرح المقاصد الدليل العقلي (قوله والممكن الذاتي قد يكون متمتع الوقوع) حاصل السر المذكور ان الممكن المعلق عليه له صفة الامكان الذاتي وصفة امتناع الوقوع والمعلق عليه للمتمتع هو الصفة الثانية أعنى امتناع الوقوع فذلك التعليق في الحقيقة من تعليق المتمتع بالمتمتع لان تعليق المتمتع بالممكن وأنت تعلم أنه يؤخذ من هذا السر جواب الاراد المذكور بأن يقال مراد الشارح من الممكن في قوله

والمعلق بالممكن الخ هو ما يكون التعليق والارتباط به باعتبار صفة الامكان كما يدل عليه عنوان الممكن هذا لا يقال عدم هذا هو الجواب الآتي بقوله احجب بأن المراد الخ لانا نقول الجواب الآتي تخصيص للممكن بالممكن الخالي عن الامتناع وما ذكرناه لا نخصيص فيه للممكن بل هو شامل للممكن الذاتي المتصف بالامتناع أيضاً كما لا يخفى

(قوله وما الرد الخ) أى الرد على الجواب المذكور وهذا الرد رد على قوله فى آخر الجواب بخلاف استقرار الجبل فانه يمكن صرف غير متمتع لا بالذات ولا بالنسبة (قوله لان استقرار الجبل حين الخ) هذا الاعتراض متعلق بمجرد اللفظ اذ لقائل أن يدل قوله وحين تعلق الخ مع تعلق ارادة الله الخ على أن له أن يقول كما (٢٨٣) ان كلمة حيث تستعمل للتعليل

فكذلك كلمة حين وان لم تذكر كلفة حيث للتعليل ومن هذا يظهر اندفاع اعتراض الشارح أيضاً (قوله فتأمل) وجه الامر بالتأمل أنه ان أراد بقوله اذ الارتباط والتعلق بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض ان المتبر في الارتباط وقوع الشرط في نفس الامر لا الفرض على تقدير وقوع الشرط فسلم ولكن ذلك ليس منافياً لما ذكره القائل بل هو مراده اذ المراد بقوله فانه يقع الشرط انه يقع الشرط في نفس الامر لكن على تقدير وقوع الشرط ولا يترتب عليه أيضاً قوله فيجوز أن يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع الشرط اذ يلزم وقوع الشرط على تقدير عدم وقوع الشرط والا يكون فائدة في الارتباط والتعلق وان أراد به ان المتبر في الارتباط وقوع الشرط

عدم علة ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وغدمه متمتع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه يمكن صرف غير متمتع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلق ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحالة استقراره وان كان بالغير فليس بشئ لان استقرار الجبل حين تعلق ارادته تعالى بعدم استقراره أيضاً يمكن بأن يقع بدله الاستقرار وانما الحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يوضح عنه بيان الشارح قال الفاضل الحاشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح أن يقال ان انعدم العلة انعدم العلول وليس بشئ اذ لا شك في صحة قولنا اذ اتنى اللازم اتنى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم متمتع الانتفاء قبل ان سلفنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه قلنا ان يقع الشرط فيكون أيضاً ممكناً والا فلا معنى للتعليل وايراد الشرط والمشرط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليل بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع الشرط فتأمل (قوله منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري الخ) يعني ان الرؤية في أدنى مجاز عن العلم الضروري أى ما يكون حاصله بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم واردة اللازم وذلك شائع فمعنى رب أدنى انظر اليك اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه (قوله وأجيب بان النظر الخ) يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده أيضاً بمعنى وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواء فلا يترك بالاحتمال (قوله مع ان طلب العلم الخ) علاوة أى على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالماً بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف (قوله ويرد عليه ان المراد الخ) أى رد على العلاوة ان المراد بأدنى هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والمخاطب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلى فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلى لا بهويته الخاصة قيل ان أريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان أريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخاطبه حتى يتم كلام المؤول أقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرتى بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكناً في حقه

في نفس الامر مطلقاً سواء على تقدير وقوع الشرط أو لا فموضوع كيف ووقوع الشرط قد علق بوقوع الشرط فكيف يعتبر في الارتباط وقوع الشرط مطلقاً وان لم يقع الشرط وهو يهدم التعليق والارتباط وان أراد أنه لا يفرض وقوع الشرط كإفرض وقوع الشرط بل يترتب الشرط في نفس الامر فذلك مسلم أيضاً لكن لا يلزم منه أيضاً وقوع الشرط في نفس الامر بدون وقوع الشرط بل انما يلزم وقوعه في نفس الامر على تقدير وقوع الشرط لا على عدم تقدير وقوعه أيضاً أفاده المحقق عبد الرسول رحمه الله

تعالى لانه قادر على أن يخلق في العبد علماً ضرورياً بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخاف بعده وفي عدم لزومه للخطاب فإن الخطاب إنما يقتضي العلم بالخطاب بأمور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وإن كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل النقل وبما قلنا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجلي أن أريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب أيضاً وإن أريد من حيث الخصوصية فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا لانسم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في القلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز أن يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى (قوله روى أن موسى عليه السلام اختار الخ) روي انه تعالى أمره أن يأتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليخلف منكم رجلاً فتشاجوا فقال ان لمن قد أجبر من خرج ففقد كالب وبوشع عليهما السلام وذهب مع الباقيين فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل موسى عليه السلام الغمام وخروا سجداً فسمعوه تعالى يكلم موسى عليه السلام بأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فأقبلوا عليه * وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في أنوار التنزيل (قوله فلم اثم ارتدوا الخ) أي فلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعدما كانوا من أخبار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي أورده الشارح أصلاً لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا لنسلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على أن يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والتواهي حين السجدة وغشى الغمام ثم يتوقف على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسموا الجواب على ما في شرح المواقيت وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه الصلاة والسلام هو المخبر بأن المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه فلهذا لا لنسلم ان كون المسموع ظاهراً كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاسماع من جانب واحد مثلاً هذا ما منع بخاطري العليل وذمهي الكليل في وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيه مقالات كلها تصفات تركناها مخافة التطويل (قوله للمعزلة أن يقولوا الخ) يعني للمعزلة أن يقولوا زاعماً انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز أن يتخلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية ويكتشف عنده كالمبصرات الجنانية أو لا يجوز فنحن انما لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية الخالقة له في الحقيقة والمباينة واللوازم والشرائط المسماة عندهم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد أقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا أن يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذن منقوض لان العلم الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه

(قوله أي ضم الخ) شرح لكلام المحقق الخياي وجواب عن الاشكال الذي أورده الشارح على المعزلة الذين منعموا بطلان نالي الدليل مستندين بأن موسى عليه السلام ما سأل الرؤية لنفسه بل السؤال كان لاجل قومه وأبطل الشارح هذا السند باستزامة خصوص الفساد وأجاب المحقق الخياي عنه باختيار شق ثالث اعانة للمعزلة والمفهوم من كلام السيلكوني اختيار الشق الثاني ودفع المحذور وهو كون السؤال عبثاً لا يقال ان المحذور ليس بمنع دفع لانه على تقدير عدم توقف علمهم بالامتناع علي أن يصدقوه في حكم الله تعالى بلن تراني فيسأل موسى يكون عبثاً لا ما قول ان السؤال لاستماعهم اخباره تعالى بامتناع الرؤية فيحصل الفائدة ولا يكون عبثاً (قوله لكن الظاهر من مذهبهم الخ) لقائل أن يقول مرادهم بكون الادراك البصري مشروطاً بالشروط المذكورة ان الادراك الذي يكون بدون تلك الشروط ليس ادراكاً

(قوله يحتمل أن يكون في صورة الامتناع) أقوى بل كذلك قطعاً كما (٢٨٥) سيظهر من الحاشية المتعلقة بقوله

والحق الخ (قوله الا يرى الخ) تورلجواز أن يكون عدم مدح الممدوم بعدم الرؤية لاشتماله على النقص (قوله فيفيد ذلك النفي التمدح) ضرورة أن ما كان نفسه صفة نقص يكون فيه صفة كمال (قوله فانه يجوز أن يكون المنفي الخ) الجواز بالنظر الى الاوصاف التي لا يعلم ان ثبوتها صفة كمال أو صفة نقص كالرؤية التي نحن بصدد ما يحتمل ان تكون نفس الرؤية صفة كمال فيكون فيها صفة نقص لا يقال نجزم بكون الرؤية صفة نقص لانها بالطريق المعتاد مستلزمة للمقابلة والحصول في مكان الذين هما اشارة للحدث والامكان فيكون فيها صفة كمال لا نقول ذلك مسلم في الواجب لا في الممكن الا ترى ان النفي والياء صفة كمال للممكن وصفة نقص للواجب فيمكن أن تكون الرؤية من هذا القبيل اقاده بعض المحققين (قوله ضرورة ان كسب الشيء الخ) وذلك لان الكسب المذكور يقتضي

عندم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما ثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحكما المذكور هو تحكما من غير راضي الخصمين (قوله يرد عليه ان عدم المدح الخ) يعني انا لاسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفها فان ما عدمه صفة مدح يحتمل أن يكون في صورة الامتناع أقوى في المدح وعدم مدح الممدوم بعدم الرؤية لا نسلم انه لا امتناعا بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز أن يكون هذا النفي أيضاً من صفات نفسه ألا يرى أن الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد فيها غمها التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النفس من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك أن الموصوف اذا كان كاملاً من جميع الوجوه يكون كل ما تلقى عنه من صفات النفس والام لا يمكن كاملاً من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصاً فانه يجوز أن يكون المنفي صفة كمال في نفسه كما في صفات أخرى من صفات الكمال ويكون هذا أيضاً من سمات نفسه فلا يفيد التمدح (قوله والحق الخ) أي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النفس بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النفس فكما كان النفي أقوى كان التمدح أقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعها في حق تعالى (قوله وأما الكسب فيكفيه الخ) دفع لما سيورد انكم أثبتتم للعبد كسب الاعمال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسباً لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل والالزام باطل والمزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالماً بأفعاله على سبيل الاجمال (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ) يعني حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق اقادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد والاقص مما أتى به ممكن وكذا كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وأنحاء شتى فوقوق ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا يثبت عن العلم الكلي كما يهبط به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو الممدوم من غير أن يكون له تأثير في ايجادها فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قبل والحق ان يان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ للمزله أن يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل وأما في الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي أقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فبأي وجه يريد العبد يتعلق به العلم أيضاً بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي فإلم بتصوير بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق وأما ان الخلق الناقص لا يقتضي العلم بوجه جزئي ففكرة محضة لان القصد مالم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم

القصد الى المكسوب وهو يقتضي العلم التفصيل به كخلق بينه (قوله عما أتى به) أي عما أتى به الخالق وكذا الضمير في قوله من أفعاله راجع الى الخالق المدلول عليه بالخلق

(قوله أما الفرق بينهما الخ) (٢٨٦) أي مجبى الخلق الكامل الاشتغال على المصالح والحكم دون الخلق الناقص

ولا يبعد أن يجعل عنوانا
الناقص والكامل مشعرين
بذلك (قوله ولذا) أي
ولأن العلم بالعلم ضروري
بعد التوجه قبل أن العلم
الضروري قد يكون تابعا
للعلم النظري مع أن كون
النظري مكتسباً من
الضروري يقتضي أن يكون
النظري تابعا للضروري
(قوله والا لزم التسلسل
في الإيقاعات) لأن الموجود
في الخارج إما واجب أو
ممكن ولا شبهة في أن ذلك
الأحداث والإيقاعات ليس
واجباً فيكون ممكنات والممكن
الموجود لا بد له من علّة
والأحداث المتعلقة بهذا
الأحداث أيضاً كذلك
وهكذا فيلزم التسلسل
(قوله إضافة المصدر إلى
ضمير الخطاب) لأن ما
تعملون في قوة عملكم
فالمصدر وإضافته حكيم
فهو المراد بإضافة المصدر
فاندفع ما قيل ليس في
الآية إضافة حتى يتصور
حملها بمعونة المقام على
الاستفراق (قوله فأنها
موضوعة في الأصل للمهد)
أما أن يقول لم لا يراد

بوجه جزئي في الإيجاد سواء كان ناقصاً أو كاملاً أما الفرق بينهما في اشتغال الحكم والمصالح فتدبر
والله الموفق (قوله وبه يدفع ما قال الخ) أي وبما ذكرنا من أنه لا شعور بتفاصيل الأفعال في
حال المباشرة مع أن العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل أنه علم ضروري يتبع النظرى اندفع
ما قيل يجوز أن يكون العبد عالماً بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم بعلته أو يجوز أن يكون له شعور
وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زماناً طويلاً ووجه دفع الأول أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات
وهنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني أنه لا علم له حال المباشرة أيضاً فإن الحركه أصعب يتأمل في
تفصيل أجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعوراً بالتفاصيل ولا بحركة الأجزاء وانكار
ذلك مكابرة (قوله ينبغي أن يجعل هذا المصدر) أي ينبغي أن يجعل المصدر بمعنى المفعول أعني
المعمول ليصح تعلق الخلق به لأن المعنى المصدري أعني الإيقاع والأحداث أمر اعتباري لا تحقق
له في الخارج والا لزم التسلسل في الإيقاعات فلا يكون متعلقاً للخلق ثم ينبغي حمل إضافة المصدر إلى
ضمير الخطاب على الاستفراق بمعونة النظم لأن المقام مقام التمدح وإن كان أصل الإضافة للمهد على
ما بين في موضعه إذ لو لم يحمل على الاستفراق لم يتم المقصود إذ لا شك أن المعمول يصدق على
مثل السرير بالنسبة إلى التجار أعني ما يتعلق به الوقوع إذ يقال للسرير أنه معمول التجار باعتبار أنه
تعلق به الأفعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير أن لا تكون
الإضافة للاستفراق يجوز أن يكون المراد ببعض الممولات أمثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو
إثبات أن جميع أفعال العباد وممولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعترلة إذ لا خلاف لهم في أن
أمثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وإنما الخلاف فيما يقع بكسب
العبد ويستند إليه من الأعراض مثل الصوم والصلاة والأكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك
قبل الحاجة إلى حمل الإضافة على الاستفراق لأن المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو
لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع وإطلاق المصدر على المعنى الحاصل
بالمصدر وإن كان مجازاً من قبيل إطلاق اللازم وإرادة الملزوم إلا أنه كثير الوقوع في كلامهم بحيث
يفهم بلا قرينة تدل عليه فيم المقصود بلا ريبه قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير أيضاً إذ المقصود
أن جميع الأفعال سواء كانت على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة له تعالى أولاً وبالذات والمعمول
على هذا المعنى لا يشمل التمولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد من أن
يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه وبحمل الإضافة على الاستفراق فيشمل أفعال المباشرة
والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى (قوله وأما الموصولة)
يعني أن ما إذا حمل على ما الموصولة فلا حاجة إلى إرادة الاستفراق بمعونة المقام لأن لفظة ما عامة
موضوعة للاستفراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الإضافة فأنها موضوعة في
الأصل للمهد إذ هو الأصل في التبريد فلا بد في إرادة الاستفراق هنا من استعانة المقام (قوله
وبالجملة حذف الضمير أقل الخ) أي حاصل الكلام أن حذف الضمير العائد إلى الموصول أقل
تكلفاً بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بأنه لا يحتاج فيه إلى حذف الضمير

بها المعمول المخصوص المتنازع فيه المترتب على العمل سواء كان مصدراً أو حاصلاً فلا تخرج الإضافة حينئذ
عن أصل وصفها وبهم المقصود أيضاً

(قوله غرض الشارح) أي من قوله ثلاثاً يحتاج إلى حذف الضمير (قوله كف الخ) أي كيف يصح التخصيص المذكور أن والتخصيص مشروط بوجود المصحح وهو القرينة وارتفاع المانع الذي هو القرينة على الإطلاق وكلا الأمرين متفیان فاشار إلى انتفاء الأول بقوله إذ لا قرينة تدل على التخصيص وإلى انتفاء الثاني بقوله (٢٨٧) وجعل الخلق المتعدى الخ

(قوله في مقام المدح) هذا خلاف ظاهر كلام المحنث الخيالي إذ الظاهر أن هذا المقام إشارة إلى ما ذكره من كون الخلق منوطاً لاستحقاق العبادة فيكون هذا منوطاً لما ذكره الشارح رحمه الله سابقاً من كون قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق في مقام كون الخلق منوطاً لاستحقاق العبادة (قوله المذكورة بقوله الخ) أي ذكر أحياناً (قوله باعتبار المحلية) أي لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيه التأثير والاختيار (قوله قيل هذا الخ) هو اعتراض على الجواز الأول (قوله هذا الجواب) يعني به الجواز الثاني (قوله ولما لم يتوقف الخ) كان الاظهر أن يقول ولما اشتمل خطاب التكوين على أعظم الفوائد وهو الوجود لم يتوقف على الفهم فجاز تعلقه بالمعصوم (قوله تمثيلاً الخ) يعني أنه استعارة تمثيلية شهت هيئة

ليس كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لأرجحه على الموصولة حتى لا يرد ما ذكر ويمكن أن يقال غرض المحنث أيضاً مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الأول لا الرد على الشارح (قوله وقد بوجه الخ) أي قد بوجه من جانب المعزلة هذه الآية بأن المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى أفمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والأفعال الحسية وقد بوجه أيضاً بأن المراد بالخلق بلا آلة ومباشرة أسباب وكلاهما خلاف الظاهر إذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدى منزلاً منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على أن المراد أن من اتصف بالخلق مطلقاً ليس كمن لا يتصف بالخلق (قوله ويمنعون كون الخ) يعني أن المعزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقاً منوطاً لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذي يكون بلا آلات وأسباب ويمنعون ورود الآية السابقة أعني قوله تعالى أفمن يخلق كمن لا يخلق * في مقام المدح (قوله وهي أن المكلف به أمر اختياري البتة) لأنه إذا كان الكل يخلق الله تعالى تكون الأفعال الصادرة عنه بمنزلة أفعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختيارياً واللازم باطل إذ قد انقوا على أن ما وقع به التكليف اختياري البتة وأن اختلفوا في أنه هل يجوز التكليف بما لا يطلق أم لا (قوله يجوز أن يمدح الخ) حاصله أما لا لسم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقاً لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فإنه يجوز أن يكون المدح والذم باعتبار المحلية وأن يكون ترتب الثواب والعقاب على الإنماء المذكورة ترتباً عادياً مثل ترتب الاحراق على أساس النار وهو تصرف له في خالص حقه فإدراكه عن لسانه بأن يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم ترتب الاحراق على أساس النار وقيل هذا إنما يتم لو لم يكن المدح استحقاقياً والذم اعتراضياً كما لا يخفى وإنما ترك الشارح هذا الجواب لأنه كما ينبغي ينفع الجبرية أيضاً فهو علينا لائناً من كل وجه والجواب بآيات الكسب الاختياري هو العمدة فلذا اختاره (قوله فإن الله تعالى أجرى عادته الخ) يعني أن قوله كمن حقيقة والله تعالى قد أجرى عادته في تكوين الأشياء بأن يكونها بهذه الكلمة وأن لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد بالكلام الأزلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر وبسلسل ولأنه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعصوم وإنما قال الشارح لا يبعد لأن أكثر المفسرين ذهبوا إلى أن قوله تعالى كمن يجوز عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكما قدرته تمثيلاً للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع

حصول المراد بعد تعلق الإرادة بلامهل ولا امتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف تصوير الحال الغائب بصورة الشاهد فلا بد في كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمال الكلام الموضوع للمشبه في المشبه به من غير استعارة في مفرداً فكان أصل الكلام هكذا إذا أراد شيئاً فيحصل عقيب دفعة فكأنما يقول له كمن فيكون ثم حذف المشبه وأقيم المشبه به مقامه ولما كان الاستعارة التمثيلية البقية ببلغة القرآن وأدل على كمال قدرته اختارها السباكونى على الاستعارة الحقيقية أفاده الفاضل الكلبو

في حصول المسامحة به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة أمر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وإنما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح (قوله ويؤيده قوله تعالى * ففضاهن سبع سموات) قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء أعام الشيء أما قولاً كما في قوله تعالى * وقضى ربك ألا تعبد إلا إياه * أي حكم أو فضلاً كما في قوله تعالى * ففضاهن سبع سموات * أي خلقهن وأتفن أمرهن انتهى كلامه فلم يما ذكر ان ما وقع في شرح العبدة ان القضاء يذكر ويراد به الأمر كما قال الله تعالى * وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه * أي أمر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى * فاقض ما أنت قاض * حيث جعل ارادة الأمر معنى مفاداً لارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والأمر واحد وكذا الأعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى * وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لفصد في الأرض * الأعلام والتبيين اللفظ مرجعها واحد أعني أعام الشيء فلا يبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (قوله فهي من الصفات القطبية) أي اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فرجعه اما الى تعلق التكوين أو الى تعلق القدرة فقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق (قوله وفي شرح المواظف) ان قضاء الله تعالى قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث حملها على أحسن الوجوه وانها انتهى وما وقع في شرح الطوابع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة وبجملته على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء ومأخوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التزويل في قوله تعالى * وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم * كذا ذكره ابو المعين النسي في حواشيه ويؤيده ملوقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ظهر ان ليس للقضاء الا ثلاثة معان احدها لغوي والثاني مصطلح الاشاعة والثالث مصطلح الفلاسفة فاقيل ان القضاء ستة معان فهو من جهة التدبير فتدبر (قوله لكن التفسير به هنا يؤدي الى) يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذکور في شرح المواظف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم أيضا يؤدي الى التكرار (قوله قيل عليه انه لا معنى للرضا) يعني انه لا معنى للرضا بصفة الله تعالى اذ القائل برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفراً اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستبجاء بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استبجائه قصداً الى

(قوله في العالم العقلي) أراد به عالم المجردات ذاتاً فضلاً المسماة بالمعقول النقالة عندهم (قوله احدها اللغوي) يعني أعام الشيء المندرج فيه الحكم والخلق والأمر والأعلام والتبيين (قوله مصطلح الاشاعة) يعني الارادة الازلية المذكورة (قوله مصطلح الفلاسفة) يعني مبدأ وجود جميع المخلوقات على الوجه المذكور (قوله ستة معان) الخلق في فضاهن سبع سموات والأمر في وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه والحكم في واقض ما أنت قاض والأعلام والتبيين في وقضينا الى بني اسرائيل الآية وهذه الاربعة كلها لغوية والاثنتان الباقيتان هما المصطلحان المذكوران ومنشأ اثبات الاربعة اللغوية عدم التنبيه لما ذكره الشارح في التلويح من أن المعنى اللغوي ليس الا الأعام والمذكورات من شبهه وتقاربه (قوله عن أصل الاعتراض) أي الذي ذكره الشارح بقوله لا يقال الخ

زيادة غوابته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى * ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم * وفيه ان ذلك اما هو في الرضاء بكفر التبر واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتار خانية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يجب الكفر ولا يستحسنه (قوله) وانت خير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الخ (يعني ان ما ذكره المعارض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل يتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية عملا لستره في صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بتعلق تلك الصفة من حيث انه متعلق بضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطريقه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعارض بقوله فالصواب الخ واحدا اذ بصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقتضى من حيث كونه متعلقا له لا بالمقتضى من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقتضى من حيث كونه مقضيا لامن حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعنى القضاء هو الاصل والمنشأ لثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل لافرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وتعلقها بها وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب اوجب بان هذه الصفة لما كان صدور الالام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وتعلقها فندفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء (قوله) قالت المعتزلة انه تعالى الخ (يعني قالت المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص والمفوضية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبراً فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالة على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالمعجز كما لا يخفى (قوله) وليس بشيء (أي ما قالت المعتزلة في التفصي ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومفوضية ولا أقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد (قوله) قيل لا يفهم من الارادة الخ (أي قيل في التفصي عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختياراً الا الرضاء به فقولهم يتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول يتخلف المرضي عن الرضاء وهو مذهب أهل السنة والجماعة فكما لا يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة أيضاً (قوله) وهو كلام الخ (أي ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقاً من غير قيد بعدم الاعتراض قال قول يتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول يتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه أمر قد يجمع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجمعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحمدي من أن للمعتزلة أن يقولوا ان الارادة

ظاهر

قوله لا يخفى أنه لا يظهر الخ) فيه أنه لما كان هذا النظام المشاهد أبدع الممكنات عند الحكماء دون المعزلة لزم أن يكون العباد مضطرين في أفعالهم عند الحكماء (٢٩٠) دون المعزلة مع أنه يجوز عند بعض المعزلة خروج أفعال العباد من

القبضية هو الأمر والنهي ولا شك أن مخالفة الأمر والنهي لا يستلزم نقصه ولا مغلوبته أجمعاً لأن ذلك إنما يتم لو كان معنى الأمر عندهم مفسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مراداً أولاً وليس كذلك فإن الأمر عندهم هو الإرادة فتخلف المأمور عن الأمر فتخلف المراد عن الإرادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريب (قوله أو بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب الاشعري فإن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صرف قدرته وإرادته إلى الفعل أوجده غيب ذلك من غير أن يكون لقدرته وإرادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله ومكسوب العبد وسيجى تحقيقه أن شاء الله تعالى (قوله أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب الخ) ولا يخفى أنه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعزلة لأن عدم الإيجاب والاضطرار إنما هو بالنسبة إلى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الإرادة وغيرها فليس إلا الإيجاب والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة إلى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد أن مذهب الحكماء والمعزلة أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة وهما بوجيان وجود المقدور وقال في الشرح الجديد للتجريد ومذهب الحكماء والمعزلة إلى أنها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار أن خلق الإرادة والقدرة في العبد عند المعزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالإيجاب (قوله وهو مذهب الفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فإن تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل الحوادث كلها وإن المراتب شروط معذرة لافاضة المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال أن الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وإن الوجود معلول له على الإطلاق وإن تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من أن العالم كرة والأرض مركزه والأفلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الراعي فأين المفرشمر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه (قوله والمروى عن امام الحرمين الخ) قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وإن اشتهر في الكتب إلا أنه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال أن الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وإن الحوادث كلها حادثة بقدرة تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق (قوله أو مجموع القدرتين الخ) أي قدرة الله وقدرة العبد على أن يتعلق المجموع بالفعل نفسه وبؤثر في أصل الفعل بمعنى أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فإذا انضمت إليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا أقرب من الحق وإن اشتهر في الكتب أنه جعل كلا منهما مؤثراً تاماً وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد فإنه باطل صريحاً (قوله بأن يجعله موصوفاً الخ) كما في لطم اليتيم تأدياً وايذاء فإن ذات اللطم واقعة بقدرة تعالى وكونه طاعة على الاول ومعبية على الثاني بقدرة العبد والظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعبية والالزم عليه ما لزم على المعزلة بل أراد أن للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة إلى العبد طاعة ومعبية كذا ذكره المحقق الدواني وبرد على مذهبه أن هذه الصفات أمور

للقدرة إلى الفصل بتأثير قدرتهم مع باقي الشرائط بمجرد الرجوعان الغير البالغ جد الوجوب وعند البعض بالبالغ حد الوجوب فلا تنافي بين ما نقله المولى الحلي وبين ما نقله صاحب قواعد العقائد كما لا يخفى أفاده الفاضل الكلبي (قوله ولذا الخ) أي لاجل ثبوت الاختيار بالنظر إلى ذات قدرة العبد مع قطع النظر عن تمام الشرائط وثبوت الإيجاب مع تمامها عند الحكماء والمعزلة ترى العلماء يسوون بين المذهبين فبعضهم يثبت له الإيجاب نظراً إلى تمام الشرائط كالغزالي وبعضهم يثبت له الاختيار نظراً إلى الذات كالقوشجي في شرحه الجديد للتجريد (قوله هذا) أي كون المؤثر في فعل العبد قدرة العبد بالإيجاب بأن يوجب الله للعبد القدرة والإرادة ثم هما بوجيان وجود المقدور (قوله وإن تساهلوا الخ) حيث نسبوا المملولات

التي في المراتب الاخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى العالية (قوله ما لزم على المعزلة) من تعدد الخالق وعدم كونه تعالى اعتبارية خالقاً لكل شيء جواهره واعراضه (قوله ويرد على مذهبه الخ) هذا مدفوع بأن كون الفعل طاعة أو معصية كما في لطم اليتيم إنما هو بالنية والإرادة وتلك الإرادة الجزئية مقدورة للعبد أولاً وبواسطتها كون الفعل طاعة أو معصية وهذا بينه مذهب إليه المار يدي

فلا اشكال على مذهبه (قوله وكذا على القاضي الخ) فيه ان الرد عليه انما يتم لو لم تكن الارادة الجزئية السابقة على الفعل مداراً لايجاد الله تعالى ذلك الفعل اذ القول بتأثير القدرة في وصف الفعل (٢٩١) لايتاني ان يكون صرف الارادة

مداراً لخلق الله تعالى الفعل واذا كفى مجرد المدارية في نسبة الفعل الى الاختيار فمع التأثير في الوصف بالطريق الاولى لا يقال الكلام في القدرة لا في الارادة لا تأنيقول الاختيار كما يحكي بمعنى القدرة يحكي بمعنى الارادة الجزئية فليحمل في كلام المصنف على الثاني ولو سلم فان للعبد قدرة على طرف الارادة أعني ارادة الفعل وازادة الترك فالقدرة ليست مختصة بانفعال الجوارح بل شاملة لانفعال القلوب كما في الايمان المقدر وتأمل (قوله فلو كانت مسبوقة بالارادة الخ) قال الفاضل الكنبوي أقول لما لم تكن ذوات الممكنات مقتضية لشي من الوجود والعدم ولا أولى به كان كل من وجودها وعدمها لعل خارجة وقد قالوا ان علّة الوجود هي ارادة واجب الوجود وعلّة العدم عدم ارادة الوجود ولا شك انه تعالى مختار في كل من الارادة وعدمها

اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله سبحانه وتعالى أو مخالفته له فلا وجه لجملة أثر القدرة (قوله والمقصود الخ) يعني ان المقصود في قوله وللعباد الخ لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله لايجاد انما هو رد على الجبرية اذ لا فعل لهم عندهم وكذا على القاضي اذ للعباد عنده أوصاف الافعال لا أنفسهم وقوله اختيارية رد على الحكم حيث قال فعل العبد بقدرته بإيجاب واضطرار وأما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه هنا (قوله الا أن بعض الأدلة لايجري الخ) وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله (قوله وأما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب) فبمعنى نظرم ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب أمر عادي كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب (قوله وقد رد أيضاً على الجبرية الخ) أي كما يرد على الجبرية بعدم محبة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب لان فائدة التكليف طلب الفعل أو الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بأن يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال لم يقدّر التكليف لجواز أن يكون ذلك التكليف داعياً لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه ليرتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتباً مادياً وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي بصير الفعل طاعة اذا وافق مادعاه الشرع أو معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب (قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن الخ) مقصوده دفع لما يورد من أن هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره الخ فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عزم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل أو بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب هنا بإيراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف أو المراد الموجودات في العبد بمعنى اتصافها بها في الخارج لاوجودها في أنفسها والا فها أمران عديمان لا تحقق لهما في الخارج (قوله وهكذا في الامتناع) بأن يقال ما علم الله تعالى وأراد عدمه يتمتع اذ لو لم يتمتع لحاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلّف المراد عن ارادته تعالى (قوله وأنت خير بأن الاعداء الازلية الخ) يعني ان تعميم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازيلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان أثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس أثراً محمولاً للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل لان اسناد العدم الى القادر يقتضي حدونه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً وأما الجواب بأننا لانعلم كون أثر الارادة

فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى أراد في الازل عدم شيء بعدم ارادة وجوده وما قالوا ان أثر الفاعل المختار حادث بالضرورة قائماً هو في الأثر الموجود لافي المعدم بل الشارح به على ان عدم ارادة شيء من الوجود والعدم انما يتصور منا لاسن علام القيوب

لانه اما ان يريد الوجود أو عدمه فلينأمل اه (قوله لان الارادة) متفرعة عن علمه تعالى الخ العلم الذي تفرع عنه الارادة هو العلم التصوري لا التصديقي (٢٩٢) والا لزم الدور الباطل اذ الوقوع تابع للارادة قطعاً وقد سبق ان العلم التصديقي

بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة فلو كانت الارادة تابعة للعلم التصديقي بالوقوع لزم كون العلم التصديقي تابِعاً لنفسه وهو دور باطل فالصواب هنا الاقتصار على قوله لان الارادة الازلية تابعة لاختيار العبد في نفسه الا ان يقال مراده انما أراد الله فعل العبد أو تركه دون ضده لانه تعالى يعلم في الازل أن العبد يختاره فيما لا يزال فالارادة الازلية كما تتبع العلم التصوري المتعلق بذلك الفعل أو الترك هي تابعة للعلم التصديقي بوقوعه أيضاً فلا اشكال (قوله هذا لا يثبت الايجاب الخ) قال بعض المحققين أقول غاية ما ثبت بذلك هو الضرورة بشرط المحمول وهو لا يتنافى الاختيار ألا ترى أن الله تعالى بشرط كونه خالقاً لا اجتماع التقيضان وذلك لان العلم التصديقي للواجب تعالى يستحيل تعلقه بخلاف الواقع لانه جهل فهو انما

حادثاً البتة لجواز تقدم القصد على عدمه كتقدم الاجباد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بعدمه حتى يشمل ابقاء الشيء على عدمه فليس بمحيد لان المنع الاول وان كان مخلصاً عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلاً مختاراً على كون العالم حادثاً وأما الثاني فلان بقاء الشيء على عدمه ليس الا اتصافه بعدمه في الزمان الثاني بلا أمر زائد واذا لم يكن عدمه صالحاً لان يكون أثراً فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على عدمه مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف أن يقال أن عدم الاشياء كوجودها مرتبط بآرادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط عدمه بعدمها ولا معنى بتعلق الارادة بعدمه الا أن تقتضي الارادة عدمه باعتبار عدمه (قوله ولذا وقع في الحديث) فانه أسند عدم الفعل الى عدم المشيئة لا الى مشيئة عدمه كذا نقل عنه (قوله والا يتمتع الخ) أي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يتمتع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدمه علة عدم المعلوم ومن هنا ظهر وجه آخر لعدم كون عدمه أثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدمه الارادة أيضاً علة له يلزم توارد علةين مستقلتين على معلول واحد (قوله والمعزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة الخ) يعني ان المعزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بأن تعميم ارادة الله تعالى بأفعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لاننا سلم انه اذا تعلق الارادة بالوجود يجب والا يتمتع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على أكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان أبا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فتعده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم أيضاً (قوله قد يمنع هذه المقدمة الخ) أي كما يمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجباً أو ممتنعاً للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشف الشيء على ماهو عليه في حده ذاته ألا ترى ان صورة الفرس انما يكون علماً اذا كان مطابقاً له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علماً بل جهلاً فعلم انه لا مدخل للعلم في جهل الفعل واجباً وساب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة أيضاً مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فهي أيضاً تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجباً للفعل وأما قولهم والا لجواز انقلاب علمه تعالى جهلاً وتخلف المراد عن الارادة قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجناد الخ) أي اذا كان الوجوب أو الامتناع بتوسط الاختيار محققاً للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجناد الذي لا مدخل لاختياره فيه أصلاً وهو المقصود هنا لان المقصود نفي الجبر في أفعاله الذي يدعيه الجبرية

يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعاً بناء على ان تعلقه بشروط الوقوع فهو لولم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلاً بمنزلة وهذا ان يقول لم يقع الواقع لزم ذلك فغاية ما لزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعاً وهي ضرورة بشرط المحمول وهي لا توجب كون الفاعل موجباً ولنا نقض الدليل المذكور بأفعال البلوى تعالى ولعل مراد هذا المحشي من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل اه

(قوله وأما الذاهون الى مذهب الاستاذ الخ) لا يخفى أن الارادة الصالحة لان تتعلق بكل من الجانبين هي المسماة بالارادة السكية ولا نزاع لاحد في كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد ولا في كونها (٢٩٣) من حيث هي غير صالحة لترجيح

جانب معين من الفعل والترك بل المرجح هو تعلق تلك الارادة وصرفها الى جانب معين وذلك الصنف هو المسمى بالارادة الجزئية ومراد الاشعري ان هذه الارادة الجزئية ليست من العبد كالسكية بل هي أيضاً من الله تعالى ولذا لم يجز التوسط وأما الجبر اللازم في الارادة الكلية فيقول به المبرز أيضاً بل جميع الفرق ولا كلام هنا يتعلق بذلك وأما الكلام في الجبر من حيث الارادة الجزئية فالصواب ان يقول وأما الذاهون الى مذهب الاستاذ والقاضي فلهم ان يقولوا ما ليس من العبد هو الارادة الكلية لا الجزئية ولا يلزم ایجاد العباد بعض الموجودات لان الجزئية لكونها عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين هي من مقولة الاضافة وهي من الامور الاعتبارية أو من قبيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الصدر في التوضيح فينبذ

وهذا القدر كاف له وأما الكلام في أن ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئاً على ماقرر عليه رأى أهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي أحدثت فيه جبراً وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على ماسيجي تحقيقه وأما الذاهون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدهم لكن لهم أن يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدح العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر في الافعال لان إعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبراً إنما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال وإعطاء الارادة لا يستلزم شيئاً منها ألا يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الإيجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلاً مختاراً بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى أيضاً لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختاراً اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الارادة التابعة للداعي من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على أحد طرفي الفعل اما مطلقاً أو عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره إنما يدل على عدم كونه مجبوراً في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار وأما في نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعاً كما أنه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختاراً بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعري إنما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تأمل (قوله توجيه النقص بالعلم ظاهر) بأن يقال ما علم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه مجتمع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين (قوله وأما بالارادة فبني الخ) أي النقص بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة أزلية فيقال ما أراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والا مجتمع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال أما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب أو مجتمع قال الفاضل الحلبي ان النقص وارد لو كان تعلقاتها حادثة بأن يقال ان تعلقت بإيجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والا مجتمع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حين الإيجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الإيجاد وأما المناق له الوجوب الحاصل قبل الإيجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجب بأن الاختيار الخ) حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعداها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل أن يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم أيضاً لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها أزلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه

لا يلزمهما الجبر لا محضاً ولا متوسطاً وبهذا عرفت ما في كلام هذا الحنفى من التطويل بلا طائل ويمكن حل كلام الحلبي على ما ذكرنا فتأمل

(قوله بان المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو إرادته المستندة الى ذاته الخ) والسر في ذلك ان ما كان بتأثير الغير وإيجاده بلا اختيار للتأثر يكون جبراً وما (٢٩٤) لا يكون بتأثير الغير بل من ذاته وان لم يكن فيه اختيار لا يكون

جبراً بل هو إيجاب فقط وكلمة ما في قوله بخلاف ما في أفعال العباد عبارة عن المرجح الموجب لكن ينبغي ان يعلم ان القول بأن المرجح في أفعال العباد هو إرادة الله تعالى مبني على السؤال الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل فيكون فصله الاختياري واجباً أو محتتماً لا على التحقيق من ان المرجح الموجب في أفعال العباد إرادتهم (قوله فيلزم الجبر فيه) أي في فعل العبد الدال عليه الافعال دلالة الجمع على المفرد (قوله فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى الخ) حاصل كلامه ان هنا قياس مساواة يثبت بها كون إرادة العبد متبوعة لتعلق علمه تعالى وإرادته أي موقوفة عليها لتعلقها هكذا تعلق علمه تعالى وإرادته موقوف على نفس العلم والإرادة له تعالى اذ ما لم يوجد الشيء لم يوجد تعلقه ونفسهما موقوف على تعلق إرادة العبد ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لقولنا

تعالى وإرادته الازلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الإرادة وقد يجاب عن النقض بالإرادة بأن المرجح الموجب في أفعاله تعالى هو إرادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الإيجاب بخلاف ما في أفعال العبد فانه بإرادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعاً (قوله تأمل) قل عنه لعل وجه التأمل ان معنى الإيجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الإرادة بأن يكون تعلقها متفرعاً على شيء تابعاً له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالإيجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدماً على تعلق الإرادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الإرادة قبلية ذاتية بخلاف إرادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وإرادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جري العادة وان كان تعلق إرادة العبد متأخراً عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار (قوله أي بالدوران والترتب المحض الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من أن قوله ان لقدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الافعال يدل على أن لقدرة تأثيراً فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع أن ما يحكم به بديهية العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بأنه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير أو بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه الا أنه يحكم العقل بأن لقدرة مالا خلا فيه بالتأثير حتى يصير منافياً لقوله بأن الخالق هو الله تعالى اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي أوردت لثنى الجبر المتوسط من أن بديهية العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقته بين حركتي البطش والارتعاش يحكم بنبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرة حقاً وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقاً فعلى التقديرين لا توسط اذ لا حكم للبديهية في تأثير القدرة الحادثة سيما حين نبوت انتفاذه بالفواعل انما يحكم البدهية بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى (قوله صرف القدرة جعلها الخ) يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الإرادة بالفعل لا بمعنى أنه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الإرادة بصير سبباً عادياً لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لاجد الفعل واما صرف الإرادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في إرادة الله تعالى من أنه صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الإرادة عن ذاته تعالى بطريق الإيجاب لا يوجب الجبر في أفعاله كذلك صدور إرادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبوراً في أفعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطاً في الكلام فنقول وبالله

تعلق إرادة العبد موقوف على نفس إرادة العبد ينتج تعلق علمه وإرادته تعالى موقوف على إرادة العبد وهو التوفيق المطلوب الذي في قوة قولنا إرادة العبد متبوعة لتعلق علمه وإرادته تعالى

(قوله منها ما يتعلق بها إرادة الله تعالى بلا وسط الخ) أن أراد بها نحو الغنى والفقر فالظاهر أن لفظ الافعال لا يشملها إذ هي صفات لا أفعال وإن أراد بها نحو حركة الارتعاش فالظاهر أن أفعال العباد لا يشملها (٢٩٥) إذ الظاهر من أفعال العباد

ما يكون لكسبهم مدخل فيه فالاولى الاقتصار على القسم الاخير وترك كلمة منها في الموضعين أو يقول ان الاحداث القائمة بالعباد (قوله قدرة بها يتمكن الخ) لا يخفى ان يتمكن المذكور ليس آثر القدرة بل آثر الاختيار الذي أعطاه الله تعالى العبد وآثر القدرة هو التأثير كما صرح به في سابق كلامه ولا حقه بقوله لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فالصواب ان يقول وقدرة من شأنها التأثير (قوله المترتب على الدواعي) أرادهم العلم بالحسن والقبح كما يدل عليه قوله السابق فاذا علم المكلف ان الخ يصير ذلك داعياً لتعلق ارادته وقوله اللاحق فعلم العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة (قوله وترتب الثواب) بالجبر أي علماً بترتب الخ فقوله مأخوذاً حال منه (قوله باعتبار الحلية) أي لا باعتبار ارتكابه شيئاً يستحق بسبب الذم ثأذ لافعله (قوله ولذا) أي

التوفيق ان أفعال العباد منها ما يتعلق بها إرادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجد لها سواء تعلق بها إرادة العبد أولاً ومنها ما يتعلق بها إرادته تعالى بتوسط اختياره وإرادته بمعنى ان الله تعالى أوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وإرادة ترجيح أحدهما فاذا رجحت إرادة العبد أحد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير شيئاً عادياً لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل ثم تعلق إرادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل غيب ذلك أعني تعلق إرادته وقدرته وصرف الآلة اليه تعقياً ظاهراً فان قيل ذلك الترجيح المنفرد عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما أن يكون مخلوقاً لله تعالى فالجبر باق أو فعل العبد فيكون العبد خالفاً لبعض أفعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من أن الارادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف إذ الارادة تتعلق بأحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعياً لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعياً لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل غيبه مادة وباعتبار ذلك التعلق أعني تعلق الارادة المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للتوابع والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علماً اجمالياً بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلماً بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذ من لسان الشارع وخلق فيه إرادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الابدان لا وجودها فعلم العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلق ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار الحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلق بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحاً لم يعلم قبحه لاستحق الذم والعقاب ولو تعلق إرادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شأنها الترجيح حادثة فهي اما بإرادة العبد فيلزم التسلسل واما بإرادة الله تعالى فيكون مجبوراً قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في أفعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع أنه مختار فيها إذ لا فرق بين أن تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين أن تكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن أو القبح هذا محصل ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله وقيل صرف القدرة الخ) أي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومفارقة لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيحى في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب

لاجل مصاحبة العلم لما ذكر (قوله الى ذاته) أي ذات من قامت به تلك الصفة (قوله والنسب فيه) أي في عدم استلزام الجبر في نفس الارادة الجبري في الافعال

الفعل وإنما قلنا بمفاريهما لأن صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لأن قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاستعمال لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر إذ لو كان عنه يلزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وليس بشئ) لأن قصد الاستعمال (الخ) أي ما ذكره صاحب الفيل ليس بشئ أما يان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي أن يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملاً لأن استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لأن قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما قرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لأن الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع أن مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل أعنى الاشعري أنها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله وأما يان مفارقة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه فيجوز أن يكون القصد من حيث ذاته متقدماً على القدرة ومتأخراً عنه باعتبار وصفه أي بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مفارقة القصدين كما في قولك رماه فقتله فإن الرمي مخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلاً وهو إنما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخراً عن الموت باعتبار كونه قتلاً مع أنه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) أي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيباً زمانياً بل الشيء بالذات لأن خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف الصدق وقدرته وارادته بحيث يتمتع بوجوده بدون ذلك هو من الاسباب العادية التي ليست سببها الا وهمية فكذا التعقيب (قوله والا فالقدرة الخ) أي وان لم يكن التعقيب ذاتياً بل زمانياً لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري (قوله قيل عليه فحينئذ لا شركة الخ) حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي أن لا تكون للشركة في مذهب الاستاذ لعدم افراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر في مقدور واحد مع أن مذهبه أقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على أن قدرته تعالى غير كاملة في الإيجاد بل هي ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على نقصان بل على أنه لا يقدر على بعض أمور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على المستعصيات (قوله وليس بشئ الخ) أي ما ذكره ليس بشئ لأن كلا من المؤثرين أعنى قدرة الله تعالى وقدرة العبد يتفرد بماله من دخله في التأثير على أنا لا نسلم أنه أقبح شركة من المعتزلة لأن تأثير قدرة العبد في بعض الأمور بحمل الله تعالى وخلق مؤثراً فيها ليس أقبح من أن يدخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقاً بالاستقلال والقياس على المستعصيات قياس مع الفارق (قوله ولا يجري في ملكه الخ) قيل الواو للحال أقول يجوز أن يكون معطوفاً على قوله دخل قدرة الله بتقدير أن المصدورية وهو أدخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى (قوله أي علة عادية) وهي ما يدور عليه الفعل وجوداً وعندما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائراً معه كيمس الملاقى فان تحقق اليمس لا يستلزم تحقق الاحراق فإنا قلنا الفاضل الخشبي من أنه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطاً عادياً ليس بشئ وهذا عند الشيخ الاشعري حيث ينبغي كون

مع الفعل أي اذا اقتضى ما ذكره وجود القدرة في العبد متقدماً على الاستعمال حين القصد الى الاستعمال قدماً زمانياً ولا شبهة في أن الاستعمال مع الفعل لزم أن تكون القدرة المتقدمة على الاستعمال بالزمان المقارن للفعل أيضاً متقدمة على الفعل لأن المتقدم بالزمان على مامع الشيء بالذات متقدم على ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله فلا يثبت مفارقة القصدين) يعني أنه لا يثبت بما ذكره الفائل من تقدم أحد القصدين على القدرة وتأخر الآخر عنها المفارقة بينهما للجواز المذكور (قوله بتقديران المصدورية) ويكون التقدير ليس أقبح من أن لا يجري في ملكه الا ما يشاء لكن كونه أدخل في الفهم محل نظر (قوله لا يستلزم تحقق الاحراق) كالحجر اليابس وقد ظهر من قوله فان تحقق اليمس لا يستلزم الاحراق ان معنى عدم الدوران معه عدم الدوران معه وجوداً لا عدماً أيضاً إذ طاهران

(قوله لانهم) أى جمهور الاصحاب والا فبعضهم يبنى كون الشأن فيها التأثير أيضاً (قوله فقط) متعلق بكسب القبيح أى يكون وجه الذم عند هذا القائل هو كسب القبيح فقط وهو (أى القبيح) التضييع الذى قصد اليه بالقصد الى ترك الواجب لا التضييع المترتب الغير المقصود الغير المكسوب كما هو كذلك عند القائل الاول (قوله) وما ينبغي ان يعلم الخ (دفع لما يتوهم من ان الشارح قصر في بيان وجه استحقاق الذم والعقاب حيث اقتصر على ان الوجه هو ترك قصد الفعل ولم يشر الى الوجه الآخر الذى هو كسب القبيح وحاصل الدفع ان المستفاد من قريع الاستحقاق على التضييع هو ان الاستحقاق نارة يكون ترك قصد الفعل لوجود التضييع حين ترك قصد الواجب ونارة لقصد فعل الشر الذى هو كسب القبيح لوجود التضييع فيه أيضاً اذ التضييع يوجد بترك قصد الخير وبقصد فعل الشر فلا قصور في كلامه

شأن القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة وشرطاً مجاز (قوله ولك أن تقول الخ) هذا ما وقع في كلام الأمدى من ان شأن القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى فيثبت تسميتها علة أو شرطاً حقيقة فما قاله الفاضل الحنفي من أن كون شأن القدرة التأثير غير مسلم عند أصحابنا فلا يحسن إيراد غير مسلم لانهم إنما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنه التأثير (قوله) يشر الى وجه الذم في ترك الواجبات الخ) يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتبائها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبنى على ما هو الاصح من أن عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من ان الاعداد ليست متعلق المشيئة والقدرة وأما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا تضييع فقط وإنما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيج الاسباب وميلان النفس الى للفعل المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهى عند تهيج الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق وما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل أيضاً وأنه قد لا يعاقب بمغو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائماً لظن الشارع لانه حق لازم لانه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لازمة مبدأ فعل الخير لكان معاقباً بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد وأما القصد فلا قال في عميد المعرفة * ثم أعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب أم لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بهاله ولم يمتد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفراً لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه وأما اذا خطر بهاله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يشل ويحاسب لقوله تعالى * وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله * وقوله تعالى * ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً * (قوله وهو لا ينافي الخ) أى كون التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي أن يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئاً آخر أعني صرف القدرة اليه على ما سيجي في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد الخ حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختباره الخ وإنما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا أنه من المتروك فيجوز أن يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايراً لما في فعلها (قوله هذا الكلام الزامي الخ) أى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامى مبنى على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندهم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا أي وان لم يكن الزامياً بل تحقيقياً مبنياً على مذهب أهل الحق فلا يقيده وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع اذ لا يدخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه

(قوله أقول ان كان الخ) محاكاة بين الحشوي والخيالي والقائل المذكور لكن الظاهر ان المدعي هو الشق الثاني اذ لو حل على الاول يكون المقصود من قوله والاستطاعة مع الفعل مجرد ارد على الخصم ولو حل على الثاني يكون المقصود بيان المذهب الحق مع تضمنه الرد أيضاً (٣٩٨) والاشتغال بتقرير المذهب أم من الاشتغال برد مذهب الغير على انه لا يفتوت

الرد تبريضاً أيضاً فالظاهر ما ذكره القائل (قوله وعاية ظاهر قول الشارح الخ) أدرج لفظ الظاهر لاحتمال ان يراد من الوجوب الوجوب المادي بل هو الاوفق ببيان المذهب كما مر أفاده عبد الرسول (قوله فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه) أي قبل حدوث المقدور ولا شك ان تعلق القدرة بنفس القدرة فقد ثبت وجود القدرة قبل الفعل الذي هو المقدور (قوله وبهذا ظهر ركازة قوله الخ) يمكن ان يقال المراد بالمثل السابق القدرة السابقة والتعبير بالمثل لمشاكلة قول الشارح على ان المثل استعمل بمعنى الممين كما في قوله تعالى وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله أي عنه فيراد من المثل هنا ما يطلق عليه المثل سواء كان مثلاً حقيقة أو عيناً ويمكن ان يقال المراد من المعزلة في قوله

فد عرفت آنفاً ان الاستطاعة عند عدم إما علة عادية أو شرط عادي له وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة أقول ان كان المدعي ان الاستطاعة تجب أن تكون مع الفعل ولا يجوز تقديمها أصلاً فلا بد أن يجعل الكلام الزامياً لأنه لو جعل تحقيقاً أمماً يدل على أنه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقاً وإن كان المدعي ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جملة الزامياً ولعل الحشوي حمله على الاول بناء على وعاية ظاهر قول الشارح وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى الخ) أي حين اذ كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض انه لو كانت القدرة مع الفعل لاقبله لزوم حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته أزلية أجماعاً ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت متمتعة في القدرة الحادثة لكانت متمتعة في القدرة القديمة أيضاً كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي متمتعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية أزلاً وأبداً فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال (قوله ليست من قبيل الاعراض) لان العرض عبارة عن ممكن يكون نميزة تايماً لتعجز شيء آخر والصفات ليست كذلك (قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل الخ) يعني حاصل الجواب ان مدعي الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل أو لا وليس نفي وجود المثل السابق داخلاً في دعواه حتى يرد أن دليله أنما يدل على وجوب المقارنة لا على أن لا يوجد قبل الفعل لجواز أن تكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهب في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (قوله وفيه بحث الخ) حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهب ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما ستره فالنزاع بين الفرقين في ان القدرة قبل الفعل أم لا قال في المواقف قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعزلة القدرة قبل الفعل فتم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من بقاء وبهذا ظهر ركازة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل أمماً هو عند بعض المعزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال وأما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى بقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى (قوله برد عليه انه يجوز ان يكون الخ) حاصله انه أمماً يلزم قيام العرض بالعرض لو كان

ومدعي المعزلة للفرقة الاولى فقط لا كلنا الفرقين والى ما ذكرنا أشار بلفظ الركازة هذا ولعلم ان التسمية الامر الخيالية التي كتب عليها المولى الحشوي كانت بلفظ لانه لا بد الخ على صيغة التعليل ولكن النسخ الحاضرة في نظرنا بلفظ لانه لا بد بزيادة لالتافية العاطفة ومناها ليس مدعي المعزلة انه لا بد من مثل سابق بل مجرد جوازها قبله فتدبر

(قوله ليست مساوية للقدرة الحادثة الخ) لا يخفى ان مقصود الشارح من قوله مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء دفع ما يقال السابق ولم يحدث فيها معنى آخر لاستحالة ذلك على الاعراض أعني لزوم قيام المرض بالمرض ولا شك انه لا يلزم ذلك على شيء من الحادتين في الحالة الثانية أعني سواء كان ذلك (٢٩٩) الحادث أموراً اختيارية أو أموراً

خارجية أو كلاهما فالقصد المذكور يستدعي ان يكون المراد من قوله مع ان القدرة في الحالتين على السواء ان ذات القدرة فيها على السواء لا صفها أيضاً أعني الرسوخ وعدمه حتى يشمل كلا الحادتين المذكورتين اذ لا يلزم المحذور الذي هو قيام المرض بالمرض على شيء منهما والتخصيص بالامور الخارجية يحكم الى هذا الشمول أشار به بعض الافاضل المذكور بقوله مندرج والى ما ذكرنا أشار المولى المحض بالامر بالتأمل (قوله أى وان لم يتمتع قيامهما مع الخ) يعني ان قوله والا فليس الخ دليل على اثبات المقدمة القائلة وانه يتمتع قيامهما معاً بالحل المبني عليها امتناع بقائه الاعراض وحاصل ذلك الدليل قياس استثنائي وتقريره انه لو لم يتمتع قيامهما معاً بالحل لامتنع جعل أحدهما فقط لئلا يترتب

الامر الحادث فيها في الحالة الثانية أمراً موجوداً حتى يكون عرضاً فانه قسم الموجود الممكن وأما اذا كان أمراً يعتبره العقل وينزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ أمراً زائداً عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يتمتع الفعل في الحالة الاولى لا تنفاه الشرط الخ انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكماً لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام المرض بالمرض أو غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة أقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ينافي ما ذكر لان القدرة الزاخرة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح أراد انه يجوز ان تكون الحادثة في الحالة الثانية أموراً خارجية تكون شروطاً لتأثيرها فلا يلزم قيام المرض بالمرض فتأمل (قوله وهو الامام الرازي الخ) قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هو بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة أرادوا مجرد القوة فلا نزاع (قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ) دفع لما أورده على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بأن يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة أو مقارئة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل بها أى بسببها كما هو رأي المعتزلة أو معها أى مقارناً لها كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه (قوله وفي كلام الآمدي الخ) أي وقع في كلام الآمدي ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية في التأثير وحينئذ لا اشكال في صحة ما ذكره الامام الرازي ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لا يخفى (قوله بمعنى تبينهما في التحيز) انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام المرض بالمرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى أن يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمتنوع أو التبعية في التحيز لم يأت بشيء (قوله والا فليس الخ) أي وان لم يتمتع قيامهما معاً

دفعاً للتحكم اللازم من جعل أحدهما فقط لئلا يترتب للآخر لكن التالي كاذب اذ العلماء متفقون على جعل البقاء لئلا للسواد مثلاً دون العكس فالقديم مثله ثبت انه يتمتع قيامهما معاً بالحل بل القائم به أحدهما فقط فاذا افترقا يكون أحدهما فقط قائماً بالحل ولا يلزم التحكم من جعل أحدهما لئلا يترتب للآخر لانها ليسا متساويين من كل وجه

بالجمل بل جاز قيامهما معاً بالجمل فليس جعل أحدهما وصفاً للآخر بأن يقال السواد باقٍ أولى من العكس بأن يقال البقاء أسود (قوله ووجه الصعوبة الخ) حاصله أنه يجوز أن يكون بين الأمرين القاميين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير أحدهما صفة للآخر دون العكس وإنما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الأوليين لأنه قد مر ذكرهما في الشرح (قوله يعني أن للمكلف وصفاً إضافياً الخ) يعني حاصل جواب الشارح أن للمكلف وصفاً بمحال متعلقه وهو كون أسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعامة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الإضافة وكونه وصفاً بمحال متعلقه ضمناً وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الإضافة صريحاً وهي سلامة الأسباب والآلات (قوله وكون الاستطاعة وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع) يعني وأما توجيه جواب الشارح بأن السلامة مطلقاً وإن لم يكن وصفاً له لكن المراد سلامة أسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما أن الاستطاعة وصف ذاتي له لأن المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بها فإردان كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوعاً والالزام صح تفسيرها بسلامة أسبابه لأنه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالإضافي وإن قولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفاً ذاتياً له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ماسح بخاطري الكليل وذهي العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله وأما كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً فممنوع والالزام يصح تفسيرها بسلامة أسبابه داخل في تقرير الجواب وقال يعني أن الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان إضافيان لافرق بينهما إلا بالأجمال والتفصيل ولا نسلم أن الاستطاعة وصف ذاتي له والالزام يصح تفسيرها بسلامة أسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد الخ جواب سؤال وهو أن يقال لا نسلم أنه لا يصح تفسيرها بسلامة الأسباب لأن سلامة الأسباب أيضاً وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة أسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب أن قولنا ذو سلامة أسباب إنما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه أما أولاً فلأنه حينئذ يصير قوله والالزام يصح تفسيرها بسلامة أسبابه مصادرة وإن أمكن دفعه بالتكليف وأما ثانياً فلأن قوله قولنا ذو سلامة أسباب الخ يصير كلاماً على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على أن المنع المذكور لا يضر لأن فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الأسباب فلا حاجة إلى دفعه وأما ثالثاً فلأن أسلوب الكلام يأتي عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (قوله والاقرب ما أفاده بعض الأفاضل الخ) أراد به الميد الشريف وحاصل التأويل أن القوم وإن فسروا الاستطاعة بسلامة الأسباب إلا أنهم تسامحوا في ذلك إذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه أعني كونه بحيث سلمت أسبابه واعتمدوا على ظهور أن الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست صفة فلا بد أن يقصد بما ذكرنا في تعريفها معنى هو صفة أعني كونه بحيث سلمت أسبابه ودلالة سلامة الأسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف لشيء بمحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم أبوه والحق مطابقة الواقع إياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع إياه فنذكر (قوله تحرير المقام الخ) أي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين فإنه حي

(قوله مصادرة) لأن أصل المدعي كان اثبات صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الأسباب وقد أخذ في إثباته قوله والالزام يصح تفسيرها بسلامة الأسباب وذلك القول قياس استثنائي رفع فيه التالي والتقدير لكن يصح تفسيرها وهو عين المدعي المذكور أعني صحة التفسير لكن لقائل أن يقول منع كون الاستطاعة صفة ذاتية ليس منحصرأ على هذا السند أعني قوله والالزام يصح تفسيرها بسلامة الأسباب إذ يجوز أن يستند المنع المذكور إلى بدهة عدم الفرق بينهما إلا بالأجمال والتفصيل ويقول المانع لا نسلم أن الاستطاعة وصف ذاتي لبدهة أن لافرق بينها وبين سلامة الأسباب إلا بالأجمال والتفصيل ولا شك في أن السلامة وصف إضافي فتكون الاستطاعة أيضاً كذلك فإذا استند المنع إلى هذا السند ثبت صحة التفسير وبتمه الكلام وإذا ثبت صحة التفسير فله أن يستند المنع المذكور إلى تلك الصحة أيضاً وحينئذ لا مصادرة في شيء

عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان ابا هب قد كلف الح وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره ولم يثبت نصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشئ لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكليف عنده تكليفاً بما لا يطاق على ماسد كره المحشي ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل غيب قصده والتكليف انما يستمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة (قوله ما يمنع في نفسه) كاعدام القديم وقلب الحقائق (قوله ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة تخلق الجواهر او يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الحيل والطيران الى السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى الح) فان ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكناً في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (قوله فالاولى لا يجوز الح) اي التكليف بالمتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقاً من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعي الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرغ تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور شيئاً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تتساقط نيوته والا لم يكن متمم لذاته وهذا كتصور الاربعة بأنه ليس بزواج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزواج ليس بأربعة ونحقق هذا الكلام في شرح المختصر المصنوع (قوله والثانية لا تقع اتفاقاً الح) بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى * لا يكلف الله نفساً الا وسعها * (قوله يجوز عندنا الح) لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجملاد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجملاد ليس محلاً للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد (قوله والثالثة يجوز وقوع الح) فان من مات على كفره ومن أخبره الله بعدم ايمانه بعد عاصياً اجماعاً ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصياً (قوله فهذا توجيه الح) يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالمتنع لذاته او مالا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو يخالف لقوله تعالى * لا يكلف الله نفساً الا وسعها * وبشهادة الاستقراء (قوله ومن لا يقول به لا يعدها الح) دفع لما يتوهم من أنه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع أن من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة أي المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظراً الى أنه ممكن في نفسه من العبد (قوله وقد يوجه أيضاً الح) أي قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار (قوله بما يمكن في نفسه الح) يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقاً وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقاً (قوله ولك ان تأخذها)

(قوله وقد نسب ذلك)
أي الجواز والوقوع (قوله)
وذلك الح) أي الاتساع
المذكور مرتكب لاجل
أصلين ذكرهما الشيخ
(قوله لا تأثير لقدرة العبد
الح) فاذا لم يكن لها تأثير
فهي في قوة العدم فكما انها
لو كانت معدومة يلزم
تكليف المحال فكذا اذا
كانت في قوة المعدوم (قوله
لكان) أي ذلك المستحيل
فستدعي الحصول على صيغة
اسم المفعول ولك ان ترجع
الضمير الى التكليف
فستدعي على لفظ اسم الفاعل
لكن شرح المختصر نص في
الاول حيث قال لكان
المستحيل مستدعي الحصول
(قوله لا يعد الح) قال
النزاع الى عد هذه المرتبة
الثالثة بما لا يطاق عدم عدها
قال الشيخ على الاول ومخالفوه
على الثاني حصراً لما
لا يطاق في المرتبتين
الاوليين

(قوله كلا القولين) هما قول الشارح ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وقوله إنما النزاع في جوازه (قوله ان يكون الحكم بعدم الوقوع) (٣٠٢) الذي هو مفهوم القول الاول (قوله وبالنزاع في الجواز) الذي هو مفهوم

القول الثاني (قوله فكذا) أي لك أن تأخذ كلا القولين على الإطلاق ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطي ولا يلزم منه أن يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لأن الإطلاق لا يستلزم العموم وشمول الأفراد لأن المطلق موضوع لحصة من الحقيقة تحتل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول ألا يرى أن من قال أطمع رجلاً وأكس رجلاً لا يستلزم الأمر باطعام جميع الرجال وأكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم أن يكون في جميع مراتبه والمحتمل المدق جعل الضمير في قوله ولك أن تأخذهما إلى الامكانين وقال ولك أن لا تقيد الامكانين أعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وإنما النزاع ولا يخفى أنه لقو من الكلام لا مدخل له في المقصود أصلاً (قوله وقد يقال ان أبا هب الخ) يعني أن أبا هب كلف بالايان والايان عبارة عن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بجميع ما علم بحيته به من عند الله تعالى ومن جملة ما علم بحيته به أن أبا هب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما أتى به فقد كلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن به وإن يصدقه في أن لا يصدقه وأنه محال لأن اذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الأمر مستحيل قطعاً يعني أن الشخص إذا كان مصداقاً كان عالمياً بتصدقه علماً ضرورياً فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون عليه بتصدقه موجباً لتكذيبه في الاخبار بأنه لا يصدقه حينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى أعني الممتنع لذاته فضلاً عن جوازه (قوله وفيه بحث لانه يجوز الخ) يعني أنه إنما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز أن لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز أن يدعى بعدم التصديق لعدم العلم له بتصدقه مع حصوله فلا يكون تكليفاً بالممتنع لذاته لم أن خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطي وفيه أنه يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة الوسطي مع أنه ذكر فيما قبل أنه لا يقع التكليف به اتفاقاً وأيضاً أن هذا الجواب إنما يتم لو بين استحالة أن يصدقه في أن لا يصدقه بأن اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل أما لو بين بأن تصدقه في الاخبار بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصدقه في ذلك الاخبار أيضاً ضرورة أنه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزماً لعدمه يكون محالاً فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقدير اختاره الشارح في حواشي المضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير بأن الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحيته به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة إشارة إلى ما ذكرنا من المناشآت (قوله والذي يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله أن الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال أما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك

والمراد بهذا الوجه ان يكون المقيد والقيد جزئين للمفهوم من لفظ واحد ويمكن ان يكون وجهه ان الايمان فهو حقيقة واحدة لا يتصور فيها الاختلاف بحسب الاشخاص تدبر

(قوله فهو كقوله تعالى لئلا يكون من قومك الا من قد آمن * الآية ولا يخفى ان هذا الجواب إنما يدفع الشبهة عن الوقوع لاعتبار الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن (قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص) وهو مستبعد جداً لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص (قوله لو صح هذا التقرير الخ) ما ذكره الشارح بقوله وحلها قض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلهم بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة مثل أبي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلاً عن الجواز مع جريان الدليل فيه بأن يقال انه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث أخبر عنه بأنه لا يؤمن (قوله مع اننا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ) دفع لما يتوهم من أن المدعي أن لاشي من المتولدات بمكسوب العبد والدليل إنما ينهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالمحل الحاصل بعد النظر القائم بمحلها والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع اننا نعلم بالضرورة أن حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في أن ليس شيء منهما مقدوراً لنا ولا يتمكن من عدم حصولها فعمل أنه لا اكتساب في جميع المتولدات (قوله برد عنه أن عدم تمكن العبد الي آخره) حاصله ان أريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان أريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصولها فلم يكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا يتأني كونه مكتسباً للعبد ألا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله أعني صرف الارادة والقدرة مع أن العبد مختار فيه فكذلك في المتولدات * قال الفاضل المحشي يمكن أن يقال ان كلام الشارح مبني على أفعال المباشرة الممتدة زمناً والمتولدات الممتدة زمناً وحاصله أنك اذا ضربت انساناً حتى حصل فيه ألم ممتد زمناً فانك اذا أردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمناً فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك أنه لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمناً اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف أفعاله الاختيارية الممتدة زمناً فانها قائمة بمحل القدرة مع أن العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل أقول ما ذكره كلام أو هن من لسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة أسبابها مثلاً حين مباشرة الضرب لتأمكن على أن تضرب ضرباً شديداً فيحصل ألم ممتد أو ضعيفاً فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في أفعال المباشرة أيضاً فانما بعد تحقق الضرب لا تقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم بعدم القدرة على امتدادها لا يدل على أن لا يكون نفس المتولدات مكسوبة ومقدوراً لنا لا بد له من دليل (قوله ولو لم يقتل لجاز أن يموت الخ) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة (قوله من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ما ذهب اليه جمهور المعزلة من أنه لو لم يقتل لماش الى

خطئه في تحصيل ايمانه (قوله لا ينافي كونه مكتسباً) قال بعض المحققين بقوة لذلك والحق ان مباشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة مباشرة نفس السبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي مقدورته فكذلك عدم التمكن من عدم حصول السبب بعد مباشرة السبب لا ينافي مقدورية المسبب اه وقال أيضاً العلوم الكسبية مقدورة عندم مع أنه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر (قوله وبعد المباشرة غير متحقق الخ) يعني هذا الذي ذكرناه من تمكن ترك امتداد المتولدات حين مباشرة أسبابها اذا أريد عدم التمكن حين مباشرة أسبابها ولو أريد عدم التمكن بعد مباشرة أسبابها فنقول يمكن ترك الامتداد بعد مباشرة أسباب المتولدات الممتدة غير متحقق في أفعال المباشرة الممتدة أيضاً أي كما أنه غير متحقق في المتولدات الممتدة

فانه بعد تحقق مباشرة الضرب الممتد لا تقدر الخ ولما كان للفاضل المحشي ان يقول المراد بالأفعال الاختيارية مطلق الفعل الاختياري لا انما الاختياري الممتد أشار اليه بقوله وعلى تقدير التسليم الخ فهذا هو وجه التسليم

(قوله هل تحقق ذلك في حق (٤٣٠) المقتول) قال الفاضل المحشي وهذا التحق على وجهين أحدهما أنه لو لم يقتل

امتداد أمده هو أجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب إليه أبو الهذيل منهم فإنه قال لو لم يقتل
لمات بدل القتل وتمسك بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لأجل قدره الله تعالى في علمه وهو
محال والجواب أن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذ لا يثبت محال
كذا في شرح المقاصد (قوله أي لم يوصله إليه) يعني أنه تعالى لما أقدم القاتل على قتله فقد
قطع عليه الأجل ولم يوصله إلى أجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع إلى الله تعالى لا إلى القاتل
على ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله من أن التفسير بقوله لم يوصله مبنى على أن يكون
عبارة الشرح هكذا أن القاتل قد قطع عليه الأجل لكن الواقع في أكثر النسخ أن الله تعالى
قد قطع عليه الأجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم أي المنزلة والمراد أكثرهم لما عرفت من خلاف
أبي الهذيل فيه (قوله وحاصل النزاع أن المراد بالأجل المضاف إلخ) المقصود من هذا التحرير
بيان الفرق بين مذهب جمهور المنزلة وأهل السنة ودفع ما يقال أنه إذا كان الأجل زمان بطلان
الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وإن قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من
العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على ما يراه الأستاذ وكثير من
المحققين وتقرير الجواب أن المراد بأجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم
ولا تأخر على ما يشير إليه قوله تعالى * فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون * ويرجع
الخلاف إلى أنه هل تحقق ذلك في حق المقتول أم المعلوم في حقه أنه أن قتل مات وإن لم يقتل يعيش إلخ
كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد وأمله جواب باختصار أن المراد زمان بطلان الحياة
في علم الله تعالى لكنه لا مطلقاً بل ماعلمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلاً للخلاف لأنه
لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز أن يعلم بتقدم موته بالقتل مع
تأخر الأجل الذي لا يمكن تخلفه عنه (قوله قلت لا يستقدمون إلخ) يعني أن قوله تعالى لا يستقدمون
معطوف على قوله إذا جاء أجلهم لا على الجزاء فتنى الآية لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه
ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى أن قاعدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط
حينئذ غير ظاهر وإن صح مع أن المتبادر إلى الفهم السليم أن يكون معطوفاً على لا يستأخرون قال بعض المحققين
أن قوله لا يستقدمون عطوف على قوله لا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى به بذلك على أن عند مجيء الأجل
كما يتمتع التقديم عليه بأقصر مدة هي الساعة كذلك يتمتع التأخير عنه وإن كان الثاني ممكنًا عقلاً وذلك
لأن خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عدماً فيما ذكره كالجمع بين من يسوف التوبة
ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى * وليست التوبة
لذين يعملون السيئات إلاية ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح التلخيص أنه عطوف على
الجزاء بناء على أن يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تقييداً على نطق قوله
تعالى * ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين * ومن هذا الباب قولهم كنهه فارد على سوداء ولا
يضاء فلا يرد عليه ما قال الفاضل المحشي أنت خير بأن هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر
قوله لا يستقدمون والحق أنه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور (قوله قالوا
المسئلة بدنية إلخ) يعني أن المنزلة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات لمذكورة

لمات البتة في ذلك الزمان وهو مذهب أبي الهذيل والثاني أنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الزمان وإن لا يموت وهو مذهب أصحابنا كما عرفت اه قال الفاضل عبد الرسول وأنت تعلم أن كون الأجل بحيث لا يحبس عنه ولا تقدم ولا تأخر يأتي عن التردد فيه بأنه جاز أن يموت في ذلك الزمان وأن لا يموت فالصواب أن هذا ليس منطبقاً على مذهب الأصحاب كما لا يخفى اه فليأمل (قوله على نطق قوله إلخ) يعني ذكر المتعدد دلالة على المباعدة فيما هو المقصود من ذلك المتعدد كعدم الاستطاعة على تغيير أصنافنا نحن فيه وعدم ترك الكتاب شيئاً أصلاً في قوله ولا رطب ولا يابس الآية وعدم التكلم بشيء أصلاً في قوله فما رد على سوداء ولا يضاء والمراد بالسوداء الجواب المستكبر وباليضاء الجواب المستحسن (قوله فلا يرد إلخ) وجه عدم الورد أنا لان لم حصول ذلك المعنى بدون ذكر

في يانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستمارة
 لكونها في صورة الحجة ويمكن أن يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره
 الفاضل الحثي من أن من ادعى الضرورة من المعزلة هو أبو الحسين ومن تابعه وإن الجمهور كانوا
 يقولون بأن المسئلة استدلالية وما ذكره انشراح بقوله واحتجت الخ مبني على مذهب الجمهور من
 المعزلة فلا حاجة الى أن يجعل لفظ الاحتجاج مجازاً عن التنبه فليس بشيء لان المعزلة قاطبة
 ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل بل في سائر المتولدات قال في شرح
 المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله وادعوا فيه أي في تولده من فعل القاتل وبقائه
 لولا القتل للضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات وانتفاها عند انتفاها انتهى والخلاف الذي نقله
 بين أبي الحسين وغيره من المعزلة إنما هو في كونها مستندة الى العباد لافي كونها متولدات من
 أفعالهم فأبو الحسين يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعزلة يستدلون عليه ونجاة بن
 ابريش بقول انها حوادث لا يحدث لها والنظام كلها من فعل الله تعالى لامن فعل العبد الى غير
 ذلك من الاختلافات المذكورة فيما ينهم على ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف (قوله
 رد عليه أنه لا يوافق الخ) يعني أن المفهوم من تحرير محل النزاع أن الاجل وهو الزمان الذي
 يبطل فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف إنما هو في تحققة
 في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل أحدهما أربعين مثلاً والآخر سبعين قيل عليه ليس
 بحصول الجواب أنه تعالى قدر عمره أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل
 بل غصه أنه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتأخر عنه لعله بأن طاعته تصير شيئاً
 ثلاثين فصير مع أربعين يستحقه من غير طاعة سبعين (قوله أ والمراد الزيادة بحسب الخير
 والبركة الخ) يعني أن المراد بأن الطاعة تزيد في العمر بأنها تزيد فيما هو المقصود الا من من العمر
 وهو اكتساب الكالات والخيرات والبركات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة
 الابدية (قوله فانه خالف المعزلة السابقة الخ) حاصل الخلاف أن الاجل في الحيوان الزمان الذي
 علم الله تعالى أنه يموت فيه وللناس فيه أجل واحد عند غير الكمي الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل
 عند الاشاعرة ويتقدم عند المعزلة وقال الكمي أنه ممتد أحدهما القتل والثاني الموت والمقتول
 ليس يميت عنده بناء على أن القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر
 صنعه (قوله أي يتناول الخ) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب أيضاً (قوله وقد يفسره الخ)
 أي قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فاتفق به سواء كان حلالاً أو حراماً من
 المطبوعات والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك وهو التعريف المعمول عليه عند الاشاعرة (قوله
 فعلى هذا الخ) أي فعلى هذا التعريف يلزم أن يكون العوارى رزقاً لانه مما ساقه الله تعالى فاتفق
 به (قوله وفيه) أي وفي جعلها رزقاً بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل
 شخص رزق غيره لانه يجوز أن ينفع به أحد من غير جهة الاكل وينفع به الآخر بالاكل
 (قوله وبواقفه الخ) أي يوافق هذا التعريف قوله تعالى * وما رزقاهم ينفقون * فانه يجوز أن
 يكون الاتفان به من جهة الاتفاق على النفي بخلاف التعريف الاول فانه لا يوافق لان ما يتناول

(قوله ويتقدم عند المعزلة)
 بناء على ما مر من ان
 الاجل الذي لا عيص عنه
 ولا تقدم ولا تأخر الذي
 هو محل النزاع ليس متحققاً
 في المقتول عندهم مع تحقق
 الموت فيه (قوله أي
 مفعوله) أي لافله بمعنى
 قيامه به تعالى شأنه (قوله
 لانه) أي العارية بمعنى
 المستعار

(قوله لكونه بصدده) أى لكون المنفق المذكور بصدده ان يكون رزقا قبل الانفاق (قوله يندفع بملاحظة الحيثية) لا يخفى أنه اذا حل المملوك على (٣٠٦) معنى المجمعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعى يكون لفظ مملوك

لا يمكن اتفاه على الغير (قوله وقد يقال الخ) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله والا لحلال الخ) أى وان لم يكن المراد المجمعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعى لحلال تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً كما سيحى في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف الخ (قوله فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية) أى حين اذ كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية أى مملوك يأكله المالك من حيث أنه مملوك بأن يكون مأذونا في أكله ما أورد من أنه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا أكلهما مع حرمتها فأنهما مملوكان له عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليهما اذا أكلهما المالك مع كونهما حرامين وإنما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له (قوله وفي بعض الكتب الخ) قبل في شرح نظم الاوحدى ان الحرام ليس ملك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين (قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الا به الخ) أما قال ذلك اذ يجوز أن يقال المراد كل دابة مرزوقة أو يقال ان الحكم على الكل على سبيل التعليل لكنه خلاف الظاهر (قوله يقضي أن يكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق الميبد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشى المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ المالك وبلمنتفع اذا العقل يرد ما كول الدواب عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواضع أقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة أن الزاع في رزق العبد لافي مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب أيضاً فحينئذ يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصوراً على الحلال لا مطلقاً فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني (قوله أجيب عنه الخ) أى أجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بأنه تعالى قد ساق اليه كثيراً من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا أنه أعرض عنها واشتغل بأكل الحرام بسوء اختياره وأما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل (قوله على أنه منقوص بمن مات ولم يأكل الخ) أى على ما ذكرتم من أنه يلزم أن لا يكون من أكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى * وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * منقوض بمن مات ولم يأكل شيئاً لا حلالاً ولا حراماً فانه يلزم أن لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فاهو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لانهم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوي الحيوانية فكذا نقول في مادة من أكل الحرام وهذا النقض أعما يرد لو ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور الممتزلة على ما في المواضع فلا يرد كما لا يخفى (قوله وأيضاً فيه فوات مقابلة ما الخ) اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا وهو

بدون اعتبار الحيثية مخرجا لخمر المسلم وخنزيره عن التعريف فالصواب ان يقول فحينئذ يندفع خمر المسلم الخ باسقاط ملاحظة الحيثية من الين (قوله أقول معنى قوله الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الثاني لكن الحكم عليه بقوله وذلك لا يكون الا حلالا باعتبار بعض افراد المنتفع أعني المكلف لا كما قال التعريف باق على عمومه فلا يلزم خروج رزق الدواب لكن الحكم المذكور ليس باعتبار ذلك العموم حتى يقال لا يتصور الحل والحرمة بالنسبة الى الدواب (قوله اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان الخ) لانه يجوز ان يبين طريق الحق لاحد ويوجد ذلك الاحد ويسمى أيضاً ضالا بل الكفرة كاهم كذلك ثم انه أشار بقوله بين بيان طريق الحق الى ان من فسر الاضلال بوجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا يفسر الهداية ببيان طريق الحق لا بوجدان العبد

مهتديا وحينئذ يندفع ما ذكره الفاضل المحشي من ان من قال ان الاضلال وجدان العبد ضالا يقول بان الهداية ظاهر وجدان العبد مهتديا وحينئذ لا نقوت مقابلة الاضلال للهداية اه وسأيتي من الشارح التصريح بان المعتزلة يقولون الهداية بيان

ظاهر مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما نمود فهديناهم إلخ) وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وأما نمود فهديناهم إلخ لامتاع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستجابهم العمى على الهدى بعد خلق الله الهداية فان استجابهم العمى على الهدى علي ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمنى وأما نمود فدعوتهم الى طريق الحق وأوضحناهم سبيل الرشاد ويسرنا لهم مقاصدنا فاستجبوا العمى أي الكفر على الهدى أي على الايمان (قوله ويحتمل أن يكون إلخ) أي ويحتمل أن يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي ويكون المعنى وأما نمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستجبوا العمى على الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم الا أنهم تركوها بارتدادهم وأما قلنا يحتمل أن يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا للاحقها على أنهم لم يؤمنوا أصلاً ولم تحصل لهم الهداية فيجوز أن يكون الهداية حاصلة لهم واستجلبهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة (قوله وأيضاً إلخ) أي ويرد على هذا المعنى أيضاً ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يتم الكل فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح إلخ) يعني أنه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى اليان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو أريد بالبيان اظهار ذات طريق الثواب لم يوافقه الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها الخنثى أما لو أريد به اظهار طريق الثواب من حيث انه طريق الصواب فيها يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى وتدفع الاعتراضات المذكورة أيضاً كما لا يخفى (قوله وما يقال إلخ) أي ما يقال ان اليان وان لم يستلزم لحصول الهداية الا أنه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز أن يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فدفع بأن الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلاً عن أن يكون بمدوحة (قوله وفيه بحث) أي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة إنما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان مدح بها في حد ذاته ويمكن أن يقال ان المراد بقوانا أن يقال في مقام المدح فلان مهدي أنه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهدي مهدي بمعنى أنه لا يفرق بين مهدي ومهتي في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته المهتي في المدح وحينئذ لا ورود لهذا البحث (قوله نعم التمكن إلخ) أي نعم يمكن أن يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاماً أو غير تام أمر مبهم غير معين قدره حتى يصلح أن يمدح باعتباره (قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم) يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم أن لا يكون اليان المذكور حاصلاً وليس كذلك (قوله ويرد على هذا) أي على التمسك بالآية بأنه ينافي التفسير بخلق الاختداء أيضاً ضرورة أن الاختداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على

طريق الحق وهو مؤيد لما ذكرناه (قوله وبعضهم ليس كذلك) أي ليس مهدياً فافصح سلب الهداية عن بعض الناس مع ان بيان طريق الصواب تعمم أيضاً علم ان الهداية ليست بمعنى بيان طريق الصواب والا لما صح فيها عنهم (قوله من حيث انه طريق الصواب) حينئذ يكون مال الكلام ان الهداية بيان وإظهار صوابية ذلك الطريق بان يوقع في علمه صوابيتها ويؤيد هذا قول الشيخ عبد القاهر ان محط الفائدة في المقيد هو المقيد

(قوله ان الجواب المذكور) هو الابرار من مات طفلاً ومثل الجواب المذكور السؤال المذكور أيضاً في انه انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى ولو زاده المولى المحشي لكان أولى لكن اكنى بما سيدكره من قوله والامر في عدم ورود الاشكال اظهر وأما ان الاصلح له عدم خلقه أو امانته وسلب عقله فليس مختصاً باليمن لم يعتبر في الانفع الخ ولا يمن اعتبر بل هو معتبر على زعم كليهما ومنه ظهر وجه التعميم في الحاشية السابقة بقوله سواء اعتبر جانب علم الله أو لم يعتبر أفاده عبدالرسول (قوله فلا يكون بخلاً وسفهاً) اذ البخل والسفه هو عدم رعاية الحكمة كما يدل عليه قول المحشي الجبالي فتركه لا يخل بالحكمة ولا يلزم من ترك الاصلح لشخص معين عدم رعاية الحكمة (قوله جزاء بما كانوا يعملون) انظر هل يثبت بهذا كون عدم المغفرة أصلح بالنسبة الى الكفار (قوله ولو سلم كون عدم

المجاز فهي اما مجاز عن زيادة البيان على ما يقول المعزلة أو عن التثيت والدوام عليها على ما يقول معاصر أهل السنة فلا يصح التمسك بها (قوله ويمكن أن يقال الخ) أي يمكن أن يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح من أن ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى القوي أو العرفي وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما (قوله اذ الاصلح الخ) أي الاتفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله فان قلت بل الاصلح الخ) أي بل الاتفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم أي التمكن فيه لكونه أعلى المزلتين (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني أن الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الاتفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تريضه الايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معزلة بصرة وأما اذا اعتبر في الاتفع جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعد فكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق أو الامانة أو سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكورة أجلى هذا وأما ما ذهب اليه معزلة بغداد من أن معنى وجوب الاصلح ووجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره المحشي والشارح وقد مر في صدر الكتاب (قوله فانهم قالوا الخ) حاصله ان المنة انما تكون في الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجباً على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والدفع والجهل والحال على ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازماً لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير الضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان أصلح له في الدين الا أنه مضر له اذ لو كلف يحتمل أن يظنى ويستكره فيقع في العقاب الاكبر (قوله حاصله ان الاصلح أمر لا يستوجبه الخ) يعني لا نعلم ان ترك الاصلح يكون بخلاً أو سفهاً لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خالياً عن المصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلاً وسفهاً بل له رعاية لمصلحتهم وأما الاصلح الى العبد فقير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز أن يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة أخرى (قوله قيل عليه المعزلة الخ) أي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعزلة فانهم أيضاً جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزنجشیری في الكشف في تفسير قوله تعالى * ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم * أي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان أصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (قوله وجوابه أنه لا دلالة في كلامه على أنه الخ) يعني ان كلام الزنجشیری لا يدل على ان عدم المغفرة أصلح حتى تكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه أصلح لانه يجوز أن يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة أصلح فمضى كلام الزنجشیری وقوله ان تغفر لهم

المغفرة أصلح) بناء على ان وجوب عدم المغفرة يمكن ان يكون لاجل وجوب الاصلح عليه تعالى لا لاستيجاب فليس

الكفر العقاب وعدم المغفرة
(قوله ولا يلزم من ذلك
الح) دفع لما يقال ان المغفرة
كما انها اصلح على تقدير
ان تغفر أي على تقدير
وقوعه فكذلك هي اصلح
في نفسها وقد سلم سابقا ان
عدم المغفرة اصلح في نفسه
حيث لم يقيد اصلحيته بشئ
فيلزم نيوت اصلحية في
نفسه للضدين أعني عدم
المغفرة والمغفرة وهو محال
وحاصل الدفع ان اصلحية
في نفسه انما تكون وثبتت
بوقوعه ووقوعه محال فلا
تثبت اصلحية للمغفرة
لحالية وقوعها عندهم (قوله
وان كان يجب عليه الح)
يمكن ان ينتهي على اسمه
الحكيم فان العلم هو الذي
يعلم ظواهر الامور والخير
هو الذي يعلم بواطن الامور
والحكيم هو الذي يعلم
ظواهرها وبواطنها ومضارها
ومنافعها ولما لم يمكن النفع
والضرر في حقه تعالى ثبت
رجوعهما الى العباد فتقضي
حكمه وجوب رعاية الحكم
والمنافع ودرء المضار والمفاسد
فتفطن فان لله الحجة البالغة
كذا قال بعضهم (قوله
وهذا كله) أي ما ذكره

فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة
فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان تكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح
موقوف على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم الحال الحال ولو سلم
ان الاصلح على تقدير المغفرة أيضاً عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجوز ترك
الاصلاح الذي هو عدم المغفرة على التقدير الحال الذي هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك
محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة
متعلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكره فالكلام مع جمهور المعتزلة لامع الزمخشري
قال الفاضل الحنفي ولما قلنا ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان
عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث
جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة فلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة
تركه اذ لا فرق بينهما في أن كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لانا
لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز أن يكون له خصوصية بها
يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب
هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه أيضاً
تردداً على ما ذكره الحنفي (قوله وهنا بحث الح) أي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو
انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه
الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى فيجب على الله تعالى
رعاية الحكمة ومذهب أصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى أصلاً فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة
(قوله اللهم الا أن يقال الح) أي اللهم الا أن يقال في دفع هذا البحث ان المراد بذي الوجوب على
الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبغضة الرسل وعقاب
العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلاح لانني رعاية مطلق الحكمة فانه لازم بالحكيم
العلم بمواقب الامور (قوله قبل معناه اقتضاء الحكمة الح) يعني معنى وجوب الشيء على الله
اقتضاء الحكمة مع كونه قادراً على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين أبطلهما الشارح بقوله اذ ليس
معناه استحقاق تاركه اللام الح (قوله وجوابه انهم الح) حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند
المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصاً
مستحيلاً على الله تعالى فبسبب لزوم الحال يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلاً وان صح ذلك
الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازماً لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه
مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته
تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة وأما نحن معاصر أهل الدنونة فلا نقول باستحالة ترك
ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصاً لجواز أن يكون في تركها حكم ومصلح لا نطلع عليها وان كان
يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والتبجح المقلين فانهم لما قالوا ان
ترك الاصلح والاعطاف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح غفلاً لا يجوز على الله تعالى حكماً

المعتزلة من انه لو ترك لزماً الاخلال بما يقتضيه الحكم والتالي باطل فالمقدم مثله

بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما زعم الفلاسفة من نفي الاختيار (قوله وبسندونه الى العناية الازلية) أي بسند الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل * قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وأكمل فعله الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبج لفيض الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وقُدس (قوله ولهذا اضطر متأخروا الخ) أي ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى أنه يفعله البته ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازماً لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعاً الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقيناً ان جبل أحد لم يتقلب ذهباً وان جاز ان يتقلب (قوله وأجيب بان الوجوب الخ) أي أجيب عما قاله متأخروا المعزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصاه ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله والمعجب الخ) أي المعجب من متأخري المعزلة أنهم لا يجعلون ما أخبر به الشارع من أفعاله تعالى من محبي القيامة والخسر والصراف والميزان والكور والتعذيب والتعجب ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على أن يفعله البته فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي أخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي أوجبها على ذاته تعالى من الاصلاح واللطيف والثواب والعقاب بزعمهم مع أنهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وقُدس (قوله لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم أصلاً على فعل من أفعاله بل هو المحمود في كل أفعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للأشياء ذاتياً بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم يتكبرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعزلة لا يتفقون في أنه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق (قوله انما قيدنا بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وبما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعد امتناعه لكن حينئذ لابد من الاستدلال عليه اذ لا نسلم حكم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم لم يترضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله في الممتعات العقلية الذهنية أي ما يحكم العقل بامتاحتها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل أصل النقل لكونه موقوفاً على اثبات الصانع وكونه عالماً قادراً في ابطال العقل بالنقل ابطال الأصل بالفرع وفي ذلك ابطال الأصل والفرع جميعاً (قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة) كما في قول الشاعر *

(قوله ان الاختلال به أي)
بواحد من تلك الخصوصيات
لا يجبرها ولذا عدل عن
بها الى به (قوله اضطر
متأخروا للمعزلة) أي الى
القول بان معنى الوجوب الخ
(قوله كما في العاديات) أي
كون معنى الوجوب أنه
يفعله البته نظير العاديات
التي لا يقولون فيها بالوجوب
(قوله والتعجب)
في التمثيل بهما نامل ويمكن
ان يدفع بان قولهم بوجوب
التعذيب والتعجب ليس من
حيث اخبار الشارع بهما
بل من حيث وجوب
عقاب العاصي واثابة المطيع
والتمثيل بهما من حيثيه
الاولى لامن الثانية (قوله
ونحو ذلك) كالجنة والنار
والسؤال والحساب (قوله
اشارة الخ) بقرينة ترك
تقييد المقابل بالاتفاق
وتخصيص قوله ولا للعقاب
بذلك القيد

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مہراق

أي استوى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد

قوله ويراد البعيد) وهو هنا الاستيلاء والقريب الاستقرار وقال في شرح (٣١١) المواقف لا يقال الاستواء بمعنى

الاستيلاء يشعر بالاضطراب
والمقاومة والمغالبة أى
يشعر بسبق هذه الامور
المستحيلة في حقه تعالى
وأبضا لا فائدة حيثئذ
لنخصيص العرش لان
استيلاءه تعالى يعم الكل
لانا نحب عن الاول بمنع
الاشعار الا ترى ان لفظ
الغالب لا يشعر به كما في
قوله تعالى (والله غالب على
أمره) لم ربما تفهم هذه
الامور من خصوصية من
أسند اليه الاستيلاء في أمر
مخصوص وعن الثاني بان
الفائدة هي الاشارة بالا على
الى الادنى اذ تقرر في
الاهوام ان العرش أعظم
الخلق فاذا استولى عليه كان
مستولياً على غيره اه (قوله
قال الفاضل المحنّي) أى
معتزلاً على قول المحنّي
الخيالي ولا شك انه سفسطة
حيث قال كيف يكون
سفسطة وقد روى الخ
(قوله ليس المراد بالحي
هنا) أى فيها حكم الشارح
رحمه الله بمحالية تعذيب
غير الحي وجوز البعض
تعذيبه وحاصل الجواب ان
كون تعذيب ما ليس فيه

ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله * والراسخون
في العلم * وأما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب أن يفوض علمه الى الله تعالى وان
يصدق بأن كل ذلك من عند ربنا على ما روى عن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى انه قال الاستواء
معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب أيضاً النقل الوارد في الممتع
العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا أن نصدق به بأنه من عند الله تعالى
(قوله ونحوه) وهو ما ذكره صاحب الكشف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك
مما يتبع الملك جعلوه كتابة عن الملك ولما امتنع هنا المعنى الحقيقي صار مجازاً وهذا كما يقال استوى
فلان على السرير اذا صار مالكاً وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير أصلاً كقوله تعالى
وقالت اليهود يد الله مغلولة * أي هو بخيل بل يده مبسوطتان * أي هو جواد من غير تصور يد
ولا غل ولا بسط يد (قوله عرضهم على النار احرائهم بها) العرض في اللغة (يش آودن) تفسير
العرض بالا حراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لمرضهم على النار كما ان القتل لازم لمرضهم على
السيف (قوله وقوله تعالى * وبوم تقوم الساعة الخ) يعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف
قوله وبوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيامة ولا
شبهة في كونه بعد الموت لان الآية في حق الموت وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا نعي به الا العذاب
الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (قوله وجه الاستدلال ان الفاء الخ) يعني ان الفاء تدل على
ان ادخال النار عقوب الاعراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيامة متراخ عنه زماناً طويلاً
فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر وأما ما قال المتكبرون من ان
أزمة الدنيا في جنب أزمة الآخرة أقل قليل فلقائهما استعمل الفاء فتأويل لاداعي اليه (قوله جوز
بعضهم تعذيب غير الحي الخ) ذهب الصالحى من المعزلة وابن جوز الطبرى من الكرامة الى جواز
تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجهاد لا حسن له فكيف يتصور تعذيبه قال الفاضل المحنّي
قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمداً عليه الصلاة والسلام وان بعض
الاحجار قد صار باكباً حتى انقطع ماؤه عنه خوفاً من أن يكون وقود جهنم حين ماسمعه قوله تعالى
وقودها الناس والحجارة الآية والله تعالى قادر أن يخلق في الاشجار والاحجار ادراكاً يكون سبباً
لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحي هنا ما بعد فيه الروح وبصدر عنه
الاتصال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله تعالى فيه ادراكاً يكون سبباً لادراك الالم
واللذة يكون حياً لاجداداً ولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز أن يخلق الله في جميع الاجزاء أو
بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك الالم واللذة (قوله وأما تعذيب المأكول الخ) دفع لما قيل ان
تعذيب من أكله السباع والطيور وقرقت أجزاءه في بطونها وحواصلها أيضاً سفسطة * وحاصل
الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف أو في خلال البدن يتألم ويتلذذ مع عدم شعورها
بذلك (قوله قالوا ان أعيد الوقت الاول الخ) أى قال الثافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو أعيد فان
أعيد وقته الاول أيضاً أى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لامعاداً لان المعاد هو الواقع

حياة بمعنى الادراك للذة والالم سفسطة أمر ظاهر وذلك هو المراد نعم تعذيب غير الحي بمعنى المعاد اليه الروح المصدر للاتصال
الاختيارية وان كان حياً بالمعنى الاول ليس سفسطة ولكن ليس المراد هذا

في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأً والا أي وان لم
 بعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة الموارض المشخصة للشيء فانا
 نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان
 (قوله احيب أولا بأن اعادة الخ) هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يباد الوقت
 الاول قولك فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لان معنى اعادة للمعدوم بعينه اعادة العين
 بالمشخصات المتغيرة في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المتغيرة في الوجود
 الخارجي فان زبداً الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرنا من اننا نعلم بالضرورة
 ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي
 والتغاير الذي يحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا أي وان كان
 الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات
 يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة لتخص
 بغير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتخص كان
 حاصل في الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد الملل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا
 نقول حينئذ يحصل اعادة للمعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص الحاصل في الوقت
 الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت (قوله لا يقال بمحتمل ان يراد الخ) يعني انما يلزم تبدل
 الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن بمحتمل ان
 يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات حينئذ
 لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لانا نقول هذا مع
 انه كلام على السند الخ) يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاماً على السند اعني قوله ولا يلزم تبدل
 الاشخاص الخ وعدم افادته الملل لبقاء المنع الجرد اعني لاننا ان الوقت من المشخصات الخارجية
 بحاله مدفوع بأنه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المتغيرة في الوجود لان المتغير
 في الوجود الخارجي مالا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في
 الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون
 من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء (قوله وثانياً بأن المبدأ
 هو الموجود الخ) أي احيب ثانياً بأن الخ وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد أيضاً
 ولا نسلم انه لو كان معاداً لزم ان يكون مبدأً لامداداً لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو
 الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت هنا معاد ومسبق بحدوث آخر فلا يكون مبدأً
 بل معاداً فان كون الشيء قديماً انما يمرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر
 غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضاً لان اعادة الوقت
 حين البعث غير واقعة فان جسر جميع الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة محال
 ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء وقته ضرورة ان الوقت السابق
 بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بأنه في الحقيقة تخلل العدم بين زمان الوجود لانه يستلزم

(قوله انما هو بحسب الذهن والاعتبار الخ) قال في
 المواقف بعد هذا الكلام
 ويحكى انه وقع هذا البحث
 لابن سينا مع بعض تلامذته
 وكان ذلك التلميذ مصرأ
 على التغاير بحسب الخارج
 بناء على ان الوقت من
 الموارض المشخصة فقال ابن
 سينا ان كان الامر على ما
 زعمت فلا يلزمني الجواب
 لاني غير من كان يباحثك
 وانت أيضاً غير من كان
 يباحثني فبهت التلميذ وعاد
 الى الحق واعترف بعدم
 التغاير في الواقع وبأن
 الوقت ليس من المشخصات
 انه وقائدة هذه الحكاية
 مع اباها عن فساد ذلك
 الاستدلال التنيه على ان
 ابن سينا ليس من المستدلين
 بالدليل المذكور وان كان
 من التافين (قوله من جملة
 معدات وجود الحادث)
 الاظهر من جملة معدات
 بقاء الحادث اذ وقت الحدوث
 يجامع الوجود المقارن لذلك
 فوقت والمعداني لا يجامعه
 (قوله بين زمان الوجود)
 أي وجود الوقت وزمان
 وجود الوقت هو زمان نفس
 الوقت

(قوله لم يتم الجواب الثاني)
 لان مبناه على فرض اعادة
 الوقت وفي هذا التقرير
 حكم محاليتها (قوله والا لزم
 تقدم الح) لتقدم الوجود
 قبل العدم على الوجود
 بسده (قوله وهو) أى
 وقوع زمان زوال الوجود
 بين زمانى الوجود السابق
 واللاحق (قوله بمنع
 استحالة الح) أى بمنع
 استحالة مطلقاً بل فيها
 تفصيل (قوله فيكون)
 أى فيوجد وقوله والتخلل
 عطف على اعادة فهو في
 حيز الكون المذكور أيضاً
 (قوله ان حاصل الح)
 أشار بيان الحاصلين الى ان
 حاصل الجواب الاول
 منع لزوم التخلل بين الشي
 ونفسه لتباير طرفي التخلل
 بالذات وحاصل الجواب
 الثاني منع لزوم التخلل بين
 الشي الواحد من جميع
 الوجوه ونفسه فيكون
 ما ل الجوابين الى الترديد
 بين مراد المستدل فيمنع
 اللزوم على تقدير ومنع
 الاستحالة على آخر

أن يكون للزمان زمان خلاصة الجواب الثاني أنا لا نسلم على تقدير اعادة الوقت يلزم أن يكون مبدأً
 لان المفروض ان الوقت أيضاً ممداد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة الممدوم بأنه اما ان يعاد
 الوقت الاول وهو محال أو لا يعاد فلا اعادة للممدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني (قوله وقالوا أيضاً
 لو أعيد الممدوم الح) أى قال النافون أيضاً ان اعادة الممدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين
 الشي ونفسه ضرورة ان الموجود سابقاً بعينه الموجود لاحقاً بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشي
 ونفسه محال لانه يستدعي طرفين متبايرين والا لزم تقدم الشي بالوجود على نفسه فلا بد أن يكون
 الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه (قوله وأجيب
 بمنع الاستحالة الح) أى لا نسلم ان التخلل هنا محال لان معنى التخلل انه كان موجوداً في زمان ثم زال
 عنه الوجود في زمان آخر ثم انصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال
 بين زمان الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتبايرين بالذات إنما المحال تخلل العدم بين ذات الشي
 ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشي ونفسه بأن يكون الشي موجوداً ولم يكن نفسه موجوداً ثم يوجد
 نفسه وهنا ليس كذلك فان الشي وجد مع نفسه في الزمان الاول ثم انصف مع نفسه بالعدم في الزمان
 الآخر ثم انصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشي ونفسه في زمان
 من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوباً معيناً ثم خله ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على
 ان الوقت ليس من الشخصات المتغيرة في الوجود والا فلا بد من اعادة فلا يوجد الزمانان (قوله وقد
 يجاب بتجويز التميز بين الوقتين الح) أى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص الممدوم
 ونفسه لان التخلل المحال هو أن يكون بين الشي الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم
 لجواز أن يكون الشخص الممدوم متميزاً عن نفسه في الوقتين أي وقت الابداء والاعادة بالعوارض
 الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء متخصه في كلا الحالين فيكون اعادة الممدوم بعينه لبقاء الشخصات
 والتخلل بين الامرين المتبايرين من وجهه فان التشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت
 الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق
 وان كان في كليهما منع استحالة التخلل أن حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص
 ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص
 ونفسه بل بين الزمانين المتبايرين بالذات وأيضاً هذا الجواب غير مبنى على عدم كون الوقت من الشخصات
 بخلاف السابق وذلك ظاهر (قوله وأيضاً لو تم ذلك الح) جواب بالقض الاجمالي يعنى لو تم ما ذكرتم
 من أن اعادة الممدوم تستلزم تخلل العدم بين الشي ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زماناً
 والا لتخلل زمان البقاء بين الشي ونفسه لانه موجود في طرفيه مع أن بقاء الاشخاص متحقق (قوله
 وفيه بحث الح) أى فيها ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث أما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص
 المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين الشخصات ونفسها وبين ذات
 الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض
 ونفسه امكن المقصود ان اعادة الشخص الممدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه
 وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر وأما في الثالث فلان معنى التخلل إنما يشهور

(قوله مخالف لظاهر قوله الخ) (٣١٤) لان الاستثناء بالامن شاء الله يستدعي ان لا يهلك جميع ماسواه تعالى بما في

السموات والارض وأدرج لفظ الظاهر لان المشبه غير معلومة وأيضاً يمكن ان يكون المراد بالصق زوال العقل وعدم البقاء على الحالة السابقة على الصق لا الهلاك والاعدام بالمرّة (قوله هالك دائماً لانه يهلك الخ) قال بعض الفضلاء يمكن ان يكون اشارت الى التوحيد في الصفات وهو ان يرى كل علم مثلاً مضمحل في جنب علمه تعالى وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وكذا سائر الصفات ويمكن ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات فيكون ما قاله في مشكاة الانوار تأكيداً على ذكره في الاحياء ويدل عليه قوله آخره وان كل شيء هالك الا وجهه لانه بصير هالكاً في وقت من الاوقات اه (قوله لا دليل قطعياً الخ) اشار بنى الدليل القطعي الى ان الحكم يكون تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأ كولد دليل ظني على كونها اجزاء اصلية للمولود أيضاً كما يدل عليه تعلق التولد بمن الاجزاء الاصلية (قوله ولعل

يقطع الاتصال بين الشئيين والوقوع في خلاهما فلا يتصور تخال زمان البقاء بين الشئ ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة الممدوم بعينه فانه يستلزم تحلل المدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وأيضاً لو تم ذلك الخ (قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ) يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ماسوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى وقنع في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا ما شاء الله (قوله وأجيب بأن الهلاك الخ) وكذا مثله يسمى قتاه عرفاً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام أيضاً (قوله قالفريق اهالك للكل) أى للاجسام والاجزاء لخروجها عن صفاتها المطلوبة منها وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائماً لا انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار رقى العارفون من حضيض الحجاز الى ذروة الحقيقة فراوا بين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائماً لا انه بصير هالكاً في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلاً وأبدأ (قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ) قيل على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يخلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب أقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى * قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي انشاها اول مرة * فانه صريح في ان الحشور هي الاجزاء الزميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في آية نزلت في أبي بن خلف خاصم النبي عليه السلام وانه بعظم قد رم وبلي فقتله يده فقال يا محمد أرى الله تعالى يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم يمكثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأ كولد ولا دليل قطعياً على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم المنوى كما ورد في الحديث الصحيح (قوله والفساد في الوقوع لافي الجواز) يعنى لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيد الاحتمال العقلي (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسماً لطيفاً سارياً فيه على ماهو مذهب أكثر المتكلمين أو جوهر أعرجاً على ماهو مذهب المحققين أو غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (قوله حاصل الجواب) ان التناسخ تعلق النفس ببطن آخر لا يكون مخلوقاً من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم وأما تعلقه بالبدن المؤانف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرتها في الهيئة والتركيب فليس يتناسخ فان الشخص يتبدل من أول عمره الى آخره هيئة وتركيباً ولا تناسخ (قوله وانت خير بأن دعوى الخ) يعنى ان ما يدعيه المعارض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول قل عنه ولعل المدعي يبنى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل الحنفي وأما ان تعلق الالم بالجلد فقير معقول اذ القوة اللامسة تكون في

المدعي (أراد به المعارض المذكور (قوله وقد عرفت جوابه) وهو أن العذاب للروح المتعلق به (قوله قال الجلد الفاضل الحنفي) معترضاً على قوله وقد عرفت واه

(قوله وأبرد من الثلج)
ومن ثمة الحديث قوله صلى
الله عليه وسلم حافته
الزبرجد وآيته من فضة
(قوله فان ظاهر الاحاديث
الح) قال صلى الله عليه وسلم
في أول الحديث أندرون
ما الكور فلنا الله ورسوله
أعلم قال عليه الصلاة والسلام
فانه نهر وعدنيه ربي عليه
خير كثير هو حوض برد
عليه أمق الحديث كذا
ذكره بعض المحققين
(قوله وفي ذكره عليه
السلام) أي بناء على هذه
الرواية التي قدم فيها الطلب
في الصراط وأما الرواية
المشورة التي قدم فيها الطلب
في الحوض فوجهها هو
مراعاة الترتيب الواقعي
بين المواقف الثلاثة أعني
الحوض والميزان والصراط
(قوله أقوى للطلب) أي
ادعي لطلبه عليه السلام
من الحوض فان الاحتياج
اليه عليه السلام فيه أي في
الصراط والنجاة عنه أكثر
من الاحتياج اليه في شرب
ماء الحوض

الجسد فهو محل الألم قطعاً وفيه أنه ان أراد بكونه محل الألم أنه يتألم فهو ظاهر الفساد اذ لا ألم في الجسد
الذي لا حياة فيه وان أراد أنه آلة واسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركباً من الاجزاء
الزائدة لعدم كونه معذباً قال الفاضل الجلي برد عليه ان منع اتحاد أجزاء الجسد مبل الي التناسخ
ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه أن التناسخ
هو أن يكون البدن الثاني مغابراً للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا أن يكون جسده مغابراً لجسده
(قوله والاصح انه غيره فانه في الجنة الح) سواء كان نهراً على ما في رواية أو حوضاً على ما في رواية
أخرى قال البيضاوي روي أنه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير
ماؤه أحلى من العسل وأبيض من اللبن وألين من الزبد وأبرد من الثلج وقيل هو حوض فيها (قوله
والحوض في الموقف) على ما روي من أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك قال على الصراط فان
لم نجدوا فلي الميزان فان لم نجدوا فلي الحوض فانه يدل على أن الحوض في المحشر قال الامام الزاهد
في تفسيره روي في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه الصلاة والسلام
فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا دخل في الجنة يأتي به في الجنة فلي هذا كونه في الجنة
لابتاني كونه في الموقف أيضاً (قوله ويجوز أن يكون له طعم الح) اشارة الى دفع نوم وهو ان هذا
الحديث يدل على أن لا يشرب ماء الحوض غير مرة أخرى لان الشرب إنما يكون لدفع الظم
وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسام يجوز أن يكون للتنم للدفع الظم
(قوله ويجوز أن لا يشربه الا من قدر له الح) دفع نوم وهو ان يقال ان المتلى بالجحيم من المؤمنين لو
شرب منه يجب أن لا يظمأ مع ان الظمأ لازم للاحراق بالنار وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى أن
الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (قوله أو لا يعذب
بالظمأ الح) أي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان
ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد عن الاسلام عياداً بالله ولانسلم أن
الظمأ لازم للتعذيب بالنار (قوله فوجه ان الطلب الح) نقل عنه فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض
والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بأن يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبأن يطلب في
الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى أن الصراط
أقوى المظان فان الاحتياج اليه أكثر فالطلب فيه أولى واجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قال
الفاضل المحشي ان الاستئناف من كل طرف وان جاز عقلاً لكن التركيب يأتي عنه اذ لا يحسن ان
يقال فان لم نجدوا في الموقف المتأخر تأخرأ زمانياً فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدماً زمانياً بل المناسب
أن يقال ان لم نجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر ووجه الدفع انه بحسن الامر بالطلب
في المتأخر للاشارة الى أن الطلب فيه أقدم واجدر (قوله والقول بأن تلك الجنة الح) يعني ما قيل
انه كان بستاناً في أرض فلسطين كورة في الشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله
تعالى امتحاناً لآدم عليه السلام (قوله برد عليه انه الح) وأيضاً يجوز أن يكون الهبوط عبارة عن
الاتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى
أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرأ فان لكم ما سألتم (قوله أي نخلقها لاجلهم الح) توجه

(قوله بمعنى الخلق) كقوله تعالى (٣١٦) الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور (قوله

بين الفريقين القائلين الخ) لفظ القائلين والمنكرين على لفظ الجمع لا على لفظ التثنية فهما بدل من الفريقين لاصفة له (قوله اذ المراد بالشيء) في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله لو وجدنا) أي الجنة والنار في وقت من الاوقات (قوله فوجودهما في الاستقبال) الذي هو مدعا كما لا فالدليل المذكور يثبت عدم وجودهما في شيء من الاوقات ولو قيد قوله السابق لو وجدنا بقولنا في الاستقبال لم يحتج هذا الى تقدير قولنا الذي هو مدعا كما قلنا فبعبارة المفصود اشتراك الازمان وهو يثبت بذلك ايضا (قوله طريان عدمه عليه) أي على الاكل وضعية انقطاعه ايضا راجع اليه (قوله على ما بينه الحنفي) بقوله الا أن ذلك ان تقول الخ (قوله لانه الجمع عليه في بقاء الجنة والنار) فاذا لم يبق الجنة والنار بالدوام الحقيقي على ما هو رأى البعض استلزم ذلك عدم بقاء الاكل بالدوام الحقيقي اذ الاكل ليس الا في الجنة فالدوام

للمعارضة يعني ان اللام في الذين الاجل والجل نامة بمعنى الخلق فالمعنى يخلفها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن (قوله فان قلت يحمل أن يحمل الخ) يعني المعارضة المذكورة أعلاه لو كان الجمل نامة واللام للاجل لكن يحمل أن يكون الجمل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل أي ما تبدل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لأن نفس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد (قوله قلت يمكن أن يقال الخ) يعني أن المنع في غاية القوة لكن يمكن أن يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد يمكن زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها أو لم يحصل فعنى نجعلها للذين يمكنهم في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركا كنه لان التمكن من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما بدل عليه قوله تعالى * أعدت للمتقين * فلا يمكن أن يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال (قوله وأما الحمل على التمكن بالفعل فمدول عن الظاهر) يعني حمل الجمل في الآية على التمكن بالفعل والتمكن من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجي فمدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكنه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل (قوله يرد على هذا الاستدلال الخ) أي يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الازمان بين الفريقين القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الان أو في المستقبل ومعنى الآية كل ما وجد في وقت من الاوقات يصير هالكا بقدر وجوده فيصح أن يقال لو وجدنا لوجب هلاك أكل الجنة تحقيقا لمعوم قوله تعالى * كل شيء هالك الا وجهه * لكن هلاكه باطل لقوله تعالى * أكلها دائم فوجودها في الاستقبال باطل (قوله لا الموجود وقت النزول) أي ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل الحنفي لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الازمان انتهى وفيه أنه ان أراد أن معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطلان وان أراد أن المراد بهما ذلك بقربه كونه محكما عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقربة الخارجية أيضا فنحن أيضا نخصه بفريق الجنة والنار بقربة قوله * أعدت للمتقين * وأعدت للكافرين وأكلها دائم * فلا يتم الاستدلال (قوله ومثل قوله تعالى * خالق كل شيء الخ) فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا انه خالق الاشياء الموجودة في وقت نزول الآية وعالم بها (قوله يعني أن المراد هو الدوام التجديدي الخ) يعني حاصل جواب الشارح أن المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم طريان عدم زمانا يمتد به وهذا لا ينافي طريان عدمه عليه وانقطاع لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي لا الحقيقي على ما بينه الحنفي لانه الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار وأما الدوام الحقيقي فأنته بمضمون وفناء آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما أي الجنة والنار ولا انها بحيث يبقيان على عدم زمانا يمتد به كما في دوام الماء كونه على النجد ودوام الانقطاع قطعا (قوله ولك أن تقول الخ) أي لك أن تقول في الجواب

يحمل دوام الاكل على الدوام الحقيقي

ان

(قوله ويمكن الجواب بان الح) وأجيب أيضا بان المراد بالشرك اتخاذ الشريك لله تعالى وإنما خصه بالذكر لانه أغش أنواع الكفر كما انه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم معه والزنا بحليلة الجار لمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر (قوله واليمين الفموس) هي التي يحق المرء بها اطلا ويطل حقاً وسميت غموساً لانها تغمس صاحبها في النار وفي الفاموس أنها التي تغمس صاحبها في الأنهم أي تفرقه فيه (قوله ويؤيده) أي كون الجمع باعتبار جزئيات حقيقة واحدة قراءة الافراد فان الافراد باعتبار وحدة الحقيقة قدبر (قوله على ان الآية الح) يعني ان التوجيه لئذ كوركان لمنافاة ظاهر الآية كونهما اضافين مع ان المنافاة غير سلمه (قوله حديث النفس) هو الخاطر الذي أشار اليه حجة الاسلام في قوله هنا أربعة أحوال للقلب قبل عمل الجوارح الخاطر وهو حديث النفس ثم الميل ثم الاعتقاد ثم المأم اه

ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقاً والمراد بدوام أكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله تعالى كل شيء هالك هلاك الاشخاص ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلاً مع هلاك الاشخاص بأن يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعدد وجود مثله وهذا الجواب مبني على ما ذهب اليه الاكثر من أن الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة وأما على ما قبل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزماً فلذا تركه الشارح (قوله أي المقصود منه) واللائي بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى (قوله ان أريد به مطلق الكفر الح) جاصله ان الانحصار في التسعة غير صحيح لانه ان أريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا أي وان لم يرد مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود أو في المعبودية فيتي أنواع من الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الخبز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر في التسعة أيضاً ويمكن الجواب بأن الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشف من أنه لا يروى خلاف في كون العمل به كفراً ويجوز أن يكون المراد بالسحر هنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح أنها حرامان ويؤيد ما ذكرنا أنه وقع في رواية أبي طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى أن قال أربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الفموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها (قوله هذا مخالف لظاهر قوله تعالى الح) فانه يدل على أن الكبائر متميزة بالذات عن الصفات اذ لو كانا أمرين اضافين لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنتهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح المقاصد (قوله والتوجيه ماسيجي الح) أي توجيه الآية ماسيجي في الشرح من أن المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته أو بحسب أفراد القائمة بافراد المخاطبين على ما قبل من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي اقسام الاحاد الى الاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة أخرى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقول المخشي جزئيات الكفر يحتمل أن يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون إشارة الى الجواب الاول ويحتمل أن يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون إشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازته وموافقته لعرف اللسان على أن الآية لا تنافي كونها اسمين اضافين فان أكبر الكبائر الشرك وأصغر الصفات حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له أمران منها ودعت نفسه اليهما بحيث لا يبالك فكفها عن أكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الأكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقرين (قوله على وجه يفهم منه عدة حلالا) يعني انه ليس المراد بالاستحلال عدة حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب (قوله لا يقال لاجماع مع مخالفة الحسن الح) فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد أثبت المنزلة بين المنزلتين (قوله قوله لانا قول الح) يعني ان الحسن انما أثبت المنزلة بين الكفر الجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان التناق كفر مضمحل داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجماً عليه (قوله وقيل ان المراد) أي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر

(قوله فان مخالفة الاجماع كفر) (٣١٨) ان كان مدرك ذلك الاجماع جلياً والا ففسق صرح به الشيخ ابن حجر

(قوله كانه التحق بالعدم)
ومن مادة اللغاء ان
يحصروا النوع في الفرد
الا كلاً ولا كذب فيه اذ
حاصله اخراج الفرد للنقص
عن الجنس لا اعتبار خطابي
افاده بعض الافاضل
(قوله سابق الآية)
هو قوله تعالى انا انزلنا
التوراة فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون وفي
المواقف ايضاً وامتنا غير
متعبدن بالحكم بها
فيخص باليهود فيلزم ان
يكونوا كافرين اذا لم يحكموا
بالتوراة ونحن نقول بموجب
اه (قوله ان شارب الخمر
معتذب) اي عند الحصر
ايضاً لقوله تعالى انما الخمر
والميسر والانساب والازلام
رجس من عمل الشيطان
فاجتنبوه (قوله انما عبر
المصنف الخ) هذا ليس
تفسيراً لما ذكره المحشي
الحياي بل تفسير ما ذكره
هو ما يأتي بهوله وانما عبر
في الآية الخ) وهو اشارة
الى ان ما ذكره المحشي
الحياي توجيه لتعريف الآية
لا لتعريف المصنف واما وجه
تفسير المصنف فهو ما سيذكره
الشارح من قوله وفي تقرير

في اجماع المقدم عليه (قوله وهو غلط) أي مقاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم
على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع خالفه على ما زعم هذا الجيب (قوله لان
المراد بالايان) يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد
مبالغة في النهي واشعاراً الى أنه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان
الحديث وارداً على التعليل لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتي كانه التحق بالعدم
(قوله وجه الاستدلال ان كلمة من الخ) يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما
أنزل الله تعالى (قوله والجواب ان المراد الخ) يعني أن الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان
عاماً شاملاً لفصل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم
يصدق بما أنزل الله تعالى (قوله وايضاً الخ) جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان نفى العموم لان
كلمة مامن ألقاها العموم لكنه مصرّف عن الظاهر والمراد عموم النبي بحمل ما على الجنس ولا شك ان من
لم يحكم بشي مما أنزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما أنزل الله تعالى التوراة
بقريئة سابق الآية (قوله وجه الاستدلال أن ضمير الفصل الخ) يعني أن ضمير الفصل فيد قصر المسند
على المسند اليه فيكون الفاسق مقصوراً على الكافر فيكون كل فاسق كافراً (قوله والجواب ان هذا الحصر
ادعائي الخ) يعني أن المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصوراً عليهم
ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا أي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقياً لزم أن يكون
الفسق مقصوراً على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل
الايمان اجماعاً بين الفريقين (قوله الجواب أنه محمول) يعني أنه مصرّف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل
الاستحلال وعده حلالاً ولا نزاع في كفر مستحله أو بحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الاستراي
من ترك الصلاة فهو سائر لثمة الله غير شاكر له ويقال يحتمل أن يكون المعنى من ترك الصلاة متممداً فهو
مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متممداً فقد كفر أي
قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (قوله وجه الاستدلال الخ) يعني أن تعريف المسند
اليه سواء كان للجنس أو للاستفراد بقيد حصره على المسند كافي قوله عليه السلام الا نعمة من قريش والكرم
في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر
العذاب على الكفار اذ كون العاصي معذبان ضروريات الدين (قوله والجواب أنه ادعائي) يعني أن
المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقريئة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذباً
الا أنه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرأ ادعاءً بحمل غيره بمنزلة عدم مبالغة في ذلك (قوله وقس
عليه نظائره) يعني أن المراد في قوله * ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين * الخزي الكامل
الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى * لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى *
(قوله انما عبر عن الكفر الخ) أي انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة
الآية الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على
ما ذكره في شرح المقاصد أن الكافر ان أظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد
وان قال بالثريك في الألوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الأديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان

(قوله على الدلائل الثلاث) بل على الدلائل الأربعة التي منها قوله وأيضاً (٣١٩) الكافر يستفده حقاً ولا يطلب له

عفواً أو مغفرة الخ ولم يتعرض له المولى المحشي لكفائه بما يفهم من قوله لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهم حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها من جواز أن يكون في العفو حكمة لا نطلع عليها لحفاها نم لو قال على الدلائل الأربعة وتعرض لما ذكرناه لكان أولى كما لا يخفى (قوله دون المسي) أي دون إثابة المسي يعني فلتكن التفرقة بإثابة المحسن وعدم إثابة المسي لا بتعذيبه (قوله مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل) وتفيد الإطلاق بلا قرينة وتخصيصاً للعام بلا تخصيص ومغالفاً لا قاويل من يمتد به من المفسرين بالضرورة (قوله تساوي مانتي عنه الخ) أي المعصية التي نفيت عنها المغفرة وهي الشرك بقوله لا يفتر أن يشرك به * والمعصية التي أثبت لها المغفرة وهي مادون الشرك بقوله * ويفتر مادون ذلك * فإذا كانا متساويين فلا يصح التفرقة بينهما وقد فرق الله بينهما فلا يصح التخصيص المذكور في الآية

ذهب إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إليه فهو الدهرى وأن كان لا يثبت الباري فهو المعطل وإن كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام يظن غفائده ككفر بالاتفاق فهو الزنديق (قوله فلا يرد ما قيل الخ) أي إذا كان ضير بعضهم راجعاً إلى المسلمين مطلقاً ومنهم المعزلة فلا يرد ما قيل أن قوله أن قضية الحكمة تقتضي الخ قولاً بإيجاب حكم الله تعذيب المشرك وإيجاب مقتضى الحكمة قول المعزلة دون أهل السنة والجماعة وأن قوله لا يجرى الاحتمال قول بالفتح العقلي مع أن مذهب أهل السنة أن الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع أن يحسن القبيح ويقبح الحسن وأما قلنا أنه لا يردلان الفائلين لا متناع العقلي ثم المعزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم أن هذا الخلاف بين أهل السنة والجماعة والغفلة عن أن المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعزلة أيضاً لأنهم أيضاً من أهل القبلة (قوله على أنه يجوز أن يكون الخ) علاوة عن قوله فلا يرد أي على أن قوله وقوله لا يجرى الاحتمال قول بالفتح العقلي غير مسلم لأنه يجوز أن يكون عدم الإباحة لمناقضتها مقتضى الحكمة لا للفتح العقلي الذي هو استحقاق الذم في الماحل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالفتح العقلي (قوله نعم يرد أن يمنع الخ) نعم يرد على الدلائل الثلاث للمعزلة منوعاً أما على الأول فلأننا لا نسلم أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسي والمحسن لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسي مثل إثابة المحسن دون المسي وكوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية وكشفه عن رؤية الله تعالى في الجنة وأنحطاط درجته وأنحطاطاً تاماً وأيضاً لم لا تكفي التفرقة الدنيوية كإباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وأما على الثاني فلأننا لا نسلم أن الكفر لكونها نهاية في الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بأن قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع إلى الدليل الأول وقد سبق تزييفه وأما على الثالث فلأننا لا نسلم أن اعتقاد الإبدى بوجوب الجزاء الإبدى لا بدولاً بدلائله من دليل وعلى تقدير تسليم إيجاب الجزاء لا نسلم إيجابه جزاء الإبدى بقوله بوجوب جزاء الإبدى بدعوى بلا دليل في الحقيقة (قوله قد يظن أن الضمير الخ) أي قد يظن أن الضمير المنصوب في تخصيصها راجع إلى الآيات والأحاديث والمعنى والمعزلة يخصون الآيات والأحاديث بالصفات والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بأن هذا التخصيص مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح في قوله تعالى * أن الله لا يفتر أن يشرك به ويفتر مادون ذلك لمن يشاء * أما أنه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلأن المغفرة بالتوبة يعم الشرك أيضاً فيلزم تساوي مانتي عنه المغفرة وما أثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاصٍ والتعليق بالمشيئة ينافيه فإنه يفيد أن المغفور بعض المعاصي وأيضاً لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لأن المغفرة بالتوبة واجبة عند عدم عقاب بناء على أنها حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا تظهر تعليةها بالمشيئة فائدة وأما أنه لا يصح التخصيص بالصفات فلأن مغفرة الصفات عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشيئة المقيدة للمعصية (قوله والصحيح أن الضمير للمغفرة الخ) أي ما ظن أن الضمير للآيات والأحاديث غلط والصحيح أن الضمير المنصوب في تخصيصها للمغفرة فالمعنى والمعزلة يخصون المغفرة للمعاصي بالصفات والكبائر المقرونة بالتوبة يعني أن مغفرة الله أعانتحق بالنسبة إلى الصفات والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصون

المذكورة لاستلزام تخصيص الآية المذكورة بالكبائر المقرونة بالتوبة عدم مغفرة الشرك ولو بالتوبة

(قوله مغفرة صغيرة غير الثابت) (٣٢٠) أى عن الكبائر (قوله لدفع العذاب) بل الشفاعة عندم لمجرد رفع

الدرجات (قوله عليه) أى على العفو عن صفات المجتنب عن الكبائر (قوله بهذه الآيات) وهي قوله تعالى ومن يمس الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن قتل مؤمناً متعمداً جزاؤه جهنم خالداً فيها وقوله تعالى ان الفجار لني جحيم (قوله هنا) أى في هذا المقام الذى هو نقي وقوع المغفرة لاهل الكبائر الذين لم يتوبوا (قوله لانه) أى العفو وهو علة لقوله ولا معنى الخ (قوله فيهما) أى في الصفات والكبائر المقرونة بالتوبة (قوله بانها مقرونة أى في النزول (قوله مخصصاً للبعض) قال بعض الفضلاء بعدهما فان قالوا آيات الوعيد أحق بالمعصية لما فيها من الزجر والوعظ قلنا بل آيات الوعد أحق به لما ان رحمته سبقت غضبه على أنه يحتمل ان آيات الوعيد للمستحقين مع أنها معارضة بقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعاً أنه هو الغفور الرحيم فان تأكد العام قطع احتمال الخصوص على ما قررناه

الآية المذكورة بالصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يردانه لا يصح بل هي على عمومها والمعنى يغفر مادون المعصية من الصفائر والكبائر لمن يشاء وهو الثابت ومتركب الصفائر دون من لا يشاء وهو متركب الكبائر الغير الثابت فلا اشكال فاقيل انه لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فريد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة بخصوصها بالصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى * ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم * وانه كان غفوراً رحيماً * وغافر الذنب * ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق بتكونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشيئة هو اصحاب الصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى * يمدب من يشاء ويغفر لمن يشاء * أى يمدب الكفار واصحاب الكبائر الذين ما توافقت التوبة ويغفر لاصحاب الصفائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصون المغفرة بالصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصون الآيات بها اولاً تأمل فانه من مزلق الاقدام (قوله ولهم ان يقولوا الخ) جواب للاعتراض المذكور اي على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصفائر جمعاً بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا نسلم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصفائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير الثابت بل يغفرها ان شاء ويمدبها ان شاء فصح التعليق بالمشيئة هذا اسكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح اللوائف من انه لا استحقاق بالصفائر عندم أصلاً ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه للمقائد المضدية واما الصفائر فيمفعولها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصفائر فيمفعول عنها عندهم صفائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المحقق قلت لا يصح تفريع نقي الشفاعة لدفع العذاب عليه (قوله انما استطرذ ذكره هنا الخ) أى انما استطرذ الشارح ذكر نقي الوجوب في جواب استدلال المعزلة على نقي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا رداً لتحك المعزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب غفاب العصاة والا فلا دليل له هنا لان المتنازع فيه هنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها (قوله والجواب هنا الخ) أى جواب المعزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نقي وقوع مغفرة العصاة (قوله وقد كثرت النصوص الخ) وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى * وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويمحون السبئات * وقوله تعالى * او يوفقن بما كسبوا ويغفر عن كثير * ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصفائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيها عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض أدلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فكنا بانها مقرونة فيصير البعض مخصصاً للبعض يخص المذهب المنفور من بين عمومات الوعيد جمعاً بين الأدلة (قوله وفيه جواب الخ) يحتمل أن يكون معناه أن في قوله وزعم بعضهم جواباً آخر للمعزلة وحاصل الجواب أن ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلاف فان الخلاف في الوعيد كرم ويحتمل أن يكون معناه أن في هذا المقام جواباً آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من أن القول بالاجباط وبطلان استحقاق الثواب بالمصيبة قاسد فكيف كان ترك غفابهم بالذات خلفاً

مذموم ما لم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع أنهم داخلون في عموماً الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر
 (قوله بل كذب متنف بالاجماع) لأنه أخبر عما يكون أحوالهم في المستقبل فلم يقع لهم الكذب في كلامه
 تعالى وهو باطل بالاجماع (قوله أقول لعل مرادهم الخ) أي لعل مراد ذلك البعض بقولهم أن الخلف في الوعد
 كرم أن الكريم إذا أخبر بالوعد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه أن ينفي أخباره على المشيئة لجميع العموماً
 الواردة في الوعد متعلقة بالمشيئة وأن لم يصرح بها جزراً للعاصين ومنعاً لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف
 وعد الكريم فإنه يجب أن يكون قطعياً لأن جواز التخلف فيه لزم لا يليق بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشيئة (قوله
 ويجوز المقاب على الصغيرة الخ) أي من غير قطع بالوقوع وعدمه إشارة إلى أن المراد بالجواز في عبارة المصنف
 هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فإنه المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز
 العقلي فأنهم متفقون على ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا يعني أنه يمتنع عقلاً (قوله لعدم قيام الدليل) يعني أنا
 حكماً بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع أو عدمه لأن المسألة شرعية لا يستقل العقل بآبائها وما وجدنا
 دليلاً شرعياً يدل على تعيين أحد الجانبين من الوقوع أو اللأوقوع فكنا بسبب أنه قائل مختار بمثل ما يشاء
 ونحكم ما يريد * أنه يجوز أن يفتر ويجوز أن يؤخذ فلا يرد ما توهم أن غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم
 بالجواز إذ لا بد له أيضاً من دليل لأن دليل الاختيار كاف للجواز وإنما التوقف في دليل يمين أحد الجانبين من
 الوقوع أو اللأوقوع (قوله وما ذكره الشارح من الأدلة الخ) يريد أن المدعي مركب من جزأين أحدهما أنه
 لا قطع بالوقوع والثاني أنه لا قطع بعدم الوقوع والأدلة التي أوردها الشارح إنما تثبت الجزء الأول من الدعوى
 دون الثاني مع أن الخصم أعني المعتزلة لا ينكر الجزء الأول أذهو أيضاً قائل بأنه لا قطع بوقوع المقاب وإنما تخالفنا
 في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع المقاب ونحن نتردد فيه أيضاً فنذكر الشارح ما يبينه واشتغل بما
 لا يبينه هذا لكن اثبات أن أدلة الشارح إنما تثبت الجزء الأول فيه دقة ولذا أمر الحنفي بالتأمل فاستمع لما
 يتلى عليك من مواهب الفيض أن الدليل الأول أعني قوله تعالى * ويفتر ما دون ذلك لمن يشاء * إنما يدل على
 أن لا قطع بوقوع المقاب على الصغيرة إذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى * أن الله
 لا يفتر أن يشرك به * لكن لا يدل على أن لا قطع بعدم الوقوع إذ الخصم أن يقول يجوز أن يكون من شاء الله
 تعالى في حكم المغفرة أصحاب الصفات المجتنبين وكذا الآية الثانية إنما تدل على أن إحصاء الصفات والكبار
 متحقق والإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك أن المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع
 المقاب قطعياً على الصفات فثبت الجزء الأول من المدعي وإنما قلنا أن المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى إذ لو كان
 كذلك لزم أن يكون الصفات والكبار بعد التوبة أيضاً موجبات للمقاب وهو باطل بالاجماع ولعل تكفير الحسنات
 السيئات مع أنه ثابت بقوله تعالى * أن الحسنات يذهبن السيئات * وأيضاً يلزم حينئذ أن تكون المجازاة على
 الصفات قطعاً فثبت بالآية خلاف المدعي فسلم أن المجازاة على ما يحصى إنما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد
 مقابلة الحسنات بالسيئات فينتد للخصم أن يقول أن مجتنب الكبار لا يبق له استحقاق الصفات لتكفيرها
 الاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعي هذا ما وجدته في تحقيق كلام الحنفي وللفضلاء هنا كلام لا يبدى شيئاً
 سوى الملل إذ كله انجاث منشؤ هاسوه الظن وعدم الاعتقاد بما قال (قوله حاصلة أن التكفير الخ) أي حاصل
 الجواب أن تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد بقوله * أن تجتنبوا كباث ما نهون
 عنه تكفر عنكم سيئاتكم * أن لما فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صفات المجتنب وإنما كان مقيداً بالمشيئة

(قوله أحدهما أنه لا قطع
 بالوقوع الخ) لما كان عدم
 القطع بالوقوع متحققاً بالتردد
 في الوقوع وبالقطع بعدم
 الوقوع وكذا عدم القطع
 بعدم الوقوع لما كان
 متحققاً بالتردد في عدم
 الوقوع وبالقطع بالوقوع
 اندفع توهم أن كلا من
 الماعين يستلزم الآخر لأن
 حاصل كل منهما التردد
 والشك فيستغنى بأحدهما
 عن الآخر فلا وجه لجعل
 كل منهما مدعي على حدة
 وإن ما يثبت أحدهما يثبت
 الآخر (قوله أذهو أيضاً
 قائل الخ) لقوله بالقطع
 بعدم الوقوع لأنه إذا قطع
 بعدم الوقوع صدق أن لم
 يقطع بالوقوع

(قوله لانه الكامل الخ)
 ولك أن تثبت كون المراد
 بالكبائر أنواع الكفر
 أو اشخاصه بأنه لو لم يكن
 المراد ذلك لكان مقتضى
 الآية عدم تكفير الكبائر
 التي هي ما عدا الكفر
 وهو يناقض ما اقتضاه الآية
 الأخرى أعني قوله: ويفسر
 ما دون ذلك لمن يشاء
 : من تكفير ما عدا الكفر
 لمن يشاء كبيرة كانت أو
 صغيرة فيلزم أن يكون
 المراد بالكبائر أنواع الكفر
 أو اشخاصه دفعا للتناقض
 ومن ذلك يتوصل الى
 قيد التكفير بالمشية
 للتصريح بالمشية في الآية
 الأخرى (قوله لا نزاع
 في وقوعها) كما يدل عليه
 قوله تعالى فاستقمم شفاعه
 الشافعين وقوله وأقوا
 يوما لا تجزي نفس عن
 نفس شيئا ولا يقبل منها
 شفاعه (قوله كراهة
 التحريم) يعني ان المراد
 بالمكروه الذي يستحق
 الشخص حرمان الشفاعه
 بسبب ارتكابه هو الصغيرة
 لاما لا يكون ذنباً (قوله
 لرفع الدرجة) أو المراد
 حرمان كونه مشفوعا

لان المراد بالكبائر أنواع الكفر أو اشخاصها المتعلقة بأفراد الخاطئين لانه الكامل فيصرف عند الإطلاق
 اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغار والكبائر داخل في السبب فلو لم يقيد بالمشية لصار مقتضى الآية أن
 تكفير ما عدا الكفر من الصغار والكبائر متبينة اذ يصير معنى الآية أن تجتنبوا الكفر تكفروا عنكم سبائكم
 التي هي ما عدا الكفر من الصغار والكبائر وهو مخالف للاجماع المنفرد على ان تكفير ما عدا الكفر غير
 متبينة بل هي امامقيدة بالمشية كما هو رأى أهل السنة أو بالنوبة كما هو مذهب المعزلة والمراد بالاجماع
 الفريقين من أهل السنة والأعزال والأقلر محجة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر (قوله ولو لم تحمل
 الكبيرة الخ) دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيداً بالمشية فلا حاجة الى أن يتكلف وتحمل الكبيرة على
 الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر تكفروا الصغار ان نشاء فلا يكون وقوع مفترتها قطعياً * وحاصل
 الدفع انه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور ان احدهما يقاء بقيد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني
 بغاه تطبيق تكفير الصغار بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ يكون المفهوم من الآية ان جواز مغفرة
 الصغار إنما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغار بدون الاجتناب أيضاً
 لعموم قوله تعالى * ويفسر ما دون ذلك لمن يشاء * هذا هو التحقيق الحق الذي وجده الخاطر الكليل والذهن
 العليل والفاضل هنا كلام يستوجب منه ذوق الانهزام مبتاه ان قوله ولو لم يحمل الخ اثبات حمل الكبائر على
 الكفر وهو باطل لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغار بدونها لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان الحبيب
 مانع يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل
 وبعضهم ادعى اثباته بأن هذه الآية محتملة وآية النفر ان المعارضة لها أعني قوله تعالى * ويفسر ما دون ذلك لمن
 يشاء * محكمة فيجب تخصيص المحتملة ففيه أن تمارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة أنه يفسر ما دون الكفر
 من الصغار والكبائر لمن يشاء ويجوز أن يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم أصحاب الصغار وأصحاب الكبائر
 المفرونة بالنوبة وجوب الوقوع لا ينافي المشية غاية ما في الباب أن يكون الآية المحتملة مبنية لآية المحكمة (قوله
 أي المقبولة) لان الشفاعه الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه (قوله لا يقال ان مرتكب المكروه) يعني أن مرتكب
 المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعه كما نص في التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام
 فاستحقاق أهل الكبائر لحرمان الشفاعه بالطريق الأولى لكونه فوق مرتكب المكروه (قوله لا نسلم الملازمة)
 أي لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعه يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الأدنى
 وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الأعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيماً مثل التعذيب بالنار
 ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعه المصدر المبني للفاعل أعني كونه شافعاً فالعنى
 ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شافعاً لاخر فيجوز أن يكون مشفوعاً ولو سلم ذلك فالمراد حرمان
 كونه مشفوعاً لرفع الدرجة أو في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز أن يكون لرفع العذاب
 أو في بعض آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي
 العفو هذا لكن قوله عليه السلام * من ترك سنتي لم ينل شفاعتي * يدل على وقوع حرمان الشفاعه في حق
 تاركه الا أن يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه (قوله أي لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقاً (قوله وهي
 نعم الكبائر أي الذنوب) نعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعه للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا إنما يكون برهاناً
 اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبائر وأما اذا خص بالصغار بقرينة قوله تعالى * واستغفر لذنبك فان ذنبه

(قوله فلان حصر جهة النفي الخ) يريدان كون جهة نفي النفع الكفر معلوم (٣٢٣) من الآية لكن حصر جهة

النفي في الكفر غير معلوم منها قوله والمدعي انما ثبت بالحصر لا بمجرد كون جهة نفي النفع الكفر (قوله محققة) أي برهانية يقينية وذلك لانه يجوز عند اصحاب العقاب على الصغار فتحقق الشفاعة يمكن ان يكون بتحقيقها للصغار دون الكبار وأما عند الحنابلة فلم يحجز العقاب على الصغار فلو ثبت تحقق الشفاعة كان تحقيقها للكبار فقط فتدل الآية على انها متحققة لاهل الكبار على مذهب الحنابلة فتكون الدلالة المذكورة الزامية لا تحقيقية (قوله بأنه يجزئ الشفيع بشفاعته) بدون ان يجزئ النفس العاصية بها وذلك لاستكراه النفس العاصية عند الله تعالى فلو جاءت مع شفاعة الشفيع لم يقبل بشفاعته بخلاف ما اذا جاء الشفيع بشفاعته منفرداً عن النفس العاصية فتقبل بشفاعته لفارقه عما هو سبب لعدم قبول شفاعته حينئذ (قوله الا انه عرض له العموم الخ) لا يخفى انه اذا سلم عروض العموم لفرد المبهم ولو من أمر

عليه السلام صغيرة قطعاً فلا يكون برهاناً وان كان الزاماً للمعينة لعدم استحقاق العذاب بالصغار عند عدم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب في أصل الوضع شامل لها وكوز ذنبه عليه السلام خاصاً لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر (قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ) أي تدل الآية بمقتضى الأسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقييد الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سبقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقييد حالهم وتحقيق بأسهم (قوله لكن لا تدل على انها الخ) يعني ان هذه الآية بمقتضى الأسلوب انما تدل على ثبوت أصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق أهل الكبار وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا اتفق ثبت النفع بها مطلقاً ولا نهال الخلل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت أصل المدعى أقول فيه بحث أما في الاول فلان حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون في أهل الكبار أمر آخر وأما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (قوله ظاهر الآية ينفي أصل الشفاعة) يعني ان هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقاً مع أنهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفي الشفاعة لرفع العذاب فتقول انما لا تبقى حجة (قوله ثم أنه يحمل الخ) أي ثم ان الآية لا تدل على نفي الشفاعة أيضاً على الإطلاق لانه لا يمكن ان يكون الضمير في قوله منه النفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى * ولا يقبل منها شفاعة * انها ان جاءت للنفس العاصية في حقها شفاعة الشفيع لم يقبل منها فعمل الشفاعة يقبل في حقها بوجه آخر بأن يجزئ الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بمبدع المقام فليس بشي لان الموجه مانع بكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر (قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص الخ) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم الساب كذا في شرح المقاصد (قوله واعترض عليه بأن النفس الخ) يعني أنه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزئ نفس عن نفس الخ * نكرة في سياق النفي عامة والضمير في قوله منها راجع إليها فمضمون الضمير أيضاً للعموم مرجه فيدل على العموم في الاشخاص (قوله ويمكن أن يجاب الخ) يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعاً إليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير إليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان اتقاء الفرد المبهم لا يكون الا باتقاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعاً الى النكرة بحسب معناه الوضي فلا يلزم العموم الا ترى أنه اذا قيل لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير هنا أيضاً راجع الى النكرة الواقعة في سياق النفي وليس راجع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضي من الاستخدام كما توهم الفاضل الحلبي لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا أنه عرض له العموم بواسطة أمر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب * قال الفاضل الحنثي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب أصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الترمذ في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور ومستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا يأكل رأساً وليس بشي لان مراد الحنثي أنها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها

من خارج فلا شك أنه حينئذما بقي الفرد المبهم بل تبدل الفرد المبهم بالعام فقد استعمل النكرة حين وقوعها في سياق النفي في الامر العام لا في

في قوله لم بعد جداً (قوله غير مفيد) اذ يكفي لهم ان يكون للعفو عن صغيرة غير المحتبب معنى قاله الفاضل المحشي (قوله في بيان ما قالت المعتزلة) هكذا وقع في النسخ الواصلة بينا والصواب في بيان رد ما قالت المعتزلة بزيادة لفظ رد (قوله وما قاله الفاضل الخ) أي في توجيه عدم المعنى للعفو بالنسبة الى صفات غير المحتبب أيضاً (قوله ان غير المحتبب) أي الغير النائب والا فلا يصح قوله يستحق الخلود في النار عدم (قوله أيضاً) أي كما لا يتحقق العفو والمنفرة بالنسبة الى المحتبب والنائب (قوله فانها مضار من وجه دون آخر) ككون الشخص مقتولاً فانه مضر من حيث اذاقة الوجع ومنفعة من حيث الانابة في الآخرة عليه وفيه ان التعذيب في الآخرة من حيث اذاقة مضره ومن حيث انه يطهر به عن الذنوب وبسببه يدخل الجنة منفعة وحمل قوله فانها مضار من وجه دون آخر على الاحمال دون الكفاية لا يفيد الانفصال ومن هذا علمت ضعف قولهم لولا الخلو من مضار الدنيا أيضاً

عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام أعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية أيضاً صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح (قوله لم لو قيل الخ) أي ام لو قيل في دفع منع الدلالة أيضاً على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقع الضمير في سياق النفي كوقع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها * كان يقال لا يقبل من نفس شفاعة فيم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم بعد جداً ولم هذا هو مراد المعترض الا ان عبارة لا تسامد قليل وجه البعد في الجملة ان الضمير راجع الى النكرة لا يجب أن يكون نكرة فانه يختلف بين النحاة ان الضمير راجع الى النكرة معرفة أو نكرة وان كان المشهور انه نكرة (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الخ) يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المحتبب عن الكبيرة ممنوع لانه اذا لم يحتبب الكبيرة كان مستحقاً للعذاب على الصغيرة أيضاً فتركه يكون تركاً للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المحتبب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة في بيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل المحشي من أن كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من أنه لا استحقاق بالصغار مطلقاً عندهم على ما قال في شرح المواقف فيه أن قيد المحتبب عن الكبيرة مستدرك حيث ذكروا هو ظاهر (قوله فأملاً) لعل وجه التأمل أن غير المحتبب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المنفرة والعفو بالنسبة اليه أيضاً وما قيل من أنه يجوز أن يكون بتخفيف العذاب فيدفعه ان العذاب عندهم مضره خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة (قوله فيه منع ظاهر لجواز الخ) فيه أن جزاء الايمان هو الجنة لا بحر والتخفيف لقوله عليه الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان * وأيضاً تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر (قوله ومبنى هذا الاستدلال على أن العمل الخ) لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات * من اتيان الاوامر وترك المنهيات * كانت لهم جنات الفردوس نزلاً * فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز أن يرتكب كبيرة بل كباثر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيم الاستدلال (قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل الخ) يعني أن الاستدلال بالآية على تقدير عدم تناول أيضاً غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال أعني خلود جميع أهل الكبائر في النار (قوله فلا يرد جواز التفاوت الخ) أي لا يرد أنه يجوز أن يكون عذاب الكافر شديداً بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وأن كانا مخلصين في النار فلا يرد الجزاء على الجنابة (قوله وهذا الدليل الزامي الخ) أي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والافئدة أهل السنة نصره تعالى لا بوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله والله أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن للمواضع وان خفي وجه حسنه علياً ولا يخفى أنه اذا كان الدليل الزامياً فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والا لم تكن مضره خالصة (قوله قالوا لولا الخلو من الخ) أي لولا الخلو من عن شوائب النفع لم يفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب أن تكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير (قوله فيمكن منعه الخ) أي يمكن منع قيد الخلو من أيضاً لكن هذا المنع غير مفيد منها لان

(قوله لا يمنع الاستشهاد) واليه أشار الحنفي الحياي بقوله والاولى (قوله وأما (٣٢٥) ما قبل) أي في دفع قول الحنفي الحياي

والاول أن يدل الخ (قوله)
أن الإيمان الشرعي بعينه
الإيمان القوي (يريد أن
التصديق المتبر في الإيمان
الشرعي بعينه التصديق
المتبر في الإيمان القوي
لأن نفس الإيمان الشرعي
هو الإيمان القوي لأنه
ينافي ما يصرح به الشارح
من أن الإيمان في الشرع الخ
فلى هذا لا يدفع ما ذكره
القائل تدبر (قوله) وأما
الشارح الخ (لا يخفى
أن الشارح إذا منع
حصول اليقين بدون
الاذعان كيف يصح الحكم
السابق بأن مرضى الشارح
أن تلك المعرفة داخلية في
التصور وأيضاً كيف يصح
المنع المذكور وهو مخالف
لصريح الآية الكريمة
(وجحدوا بها واستيقنتها
أنفسهم ظلماً وعلواً) وأيضاً
المراد من عدم حصول
الاذعان مجرد المكابرة
والنماد وعدم التسليم
والانقياد ولا شبهة في
حصول اليقين لكثير من
الناس مع عنادهم ومكابرتهم
فنع حصول اليقين بدون
الاذعان محض مكابرة
فالصواب إسقاط قوله وأما

النزاع في دوام أهل الكبار في النار وخلودهم ومنهم المخلص لا يستلزم أن الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على
منع المخلص لأنه إذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخفى الله تعالى في
الماقب العلم بذلك الاقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف (قوله لكن خلوده الخ) استدراك
لدفع توهم أنه إذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز أن يكون خلود الكفار أيضاً بذلك المعنى فلا يكون دوام
الكفار في النار قطعياً وأوجه الدفع ظاهر (قوله لا حبال أن يكون الخ) لأن اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج
إلى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد وأما ما قبل من أن الإيمان في قوله تعالى
* ألؤمن لك واتبعك الآرذلون * ظاهر في الإيمان الشرعي والكلام في الإيمان القوي في نفسه أن الإيمان
الشرعي بعينه الإيمان القوي قال في شرح المقاصد الإيمان أفعال من الأمن للصيرورة أو التعمدة باللام بحسب
الأصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء
لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه وباللام لا اعتبار معنى الاذعان
كقوله تعالى * وما أنت بمؤمن لنا أتتبعي كلامه فعمل أن الإيمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فعنى قوله
يتعدى باللام ويتعدى بالباء أنه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فاقيل أنه خالف في
جعل الإيمان متعدياً بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق الباء بالإيمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ (قوله أي
يحصل فيه منسوبة الصدق الخ) يعني أن لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق القوي
أن يحصل في القلب كون الصدق منسوباً إلى الخبر أو الخبر ويمقل ثبوت الصدق له في نفس المرافاة من قبل
المعرفة المقابل للانكار والجهة دون التصديق المقابل للتكذيب والانسكار المفسر بكر ويدن وأما ما يحمله من
المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كرون صدق راجح يزي لأنه مستلزم الاذعان بل هو تغيير عنه ثم علم بعد الاتفاق
على أن تلك المعرفة خارجة عن التصديق القوي وأن المضرب في الإيمان هو التصديق القوي اختلفوا في أم أهل
هي داخلية في التصور أم في التصديق المنطقي فرضى الشارح أنها داخلية في التصور ويجوز أن تكون الصورة
الحاصلة من النسبة التامة الخبرة التصور وأن التصديق المنطقي بعينه التصديق القوي ولذا فسر رئيسهم في
الكتب الفارسية بكر ويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانسكار ويؤيده ما أورده السيد الشريف في
حاشية شرح التلخيص أن المنطقي إنما ينما هو في المرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التلخيص العلم أن كان
أذعاناً للنسبة فتصديق والاقتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة أن تلك المعرفة داخلية في التصديق
المنطقي فإن الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرة تصديق قطعاً فإن كان حاصلها بالصدق والاختيار بحيث
يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لقوي وإن لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شئ فعمل أنه جدار أو فرس
فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لقوي فالتصديق القوي عنده أخص من المنطقي هذا يحمل الكلام وتفصيله في
شرح المقاصد (قوله كما للسوفسطائية) فإن له يقيناً بوجود العالم غالباً عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار
الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى * الذين آمنوا الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم * فقال * وجحدوا
بها واستيقنتها * أنفسهم ظلماً وعلواً (قوله هكذا حقه بعض المتأخرين الخ) يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان
حاصلاً للسوفسطائي كما حقه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة وأما الشارح : وينع حصول اليقين بدون
الاذعان وينع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وإنما ينكرون عناداً (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن
سينا الخ) قال الشارح في رسالته في تحقيق الإيمان أن ابن سينا أورده في الشفاء في مقابلة هذا التصديق التكذيب

الشارح الخ أفاده الفاضل عبد الرسول

وقال في كتابه المسمى بدلائل ما علمه علائق دانستن دو كونه است يكي فهم كردن واندر يافتن و آرا بتأري تصور خواندن و دوم كرويدن و آرا بتأري تصديق خواندن (قوله ان قلت يلزمه الخ) أي اذا كان التصديق عندنا بنينا هو القوي المعبر عنه بكرويدن يلزمه أحد الأمرين إما اندراج يقين السوفسطائي أو نحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار قسم العلم إلى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الأمرين باطل بالضرورة (قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين الخ) يعني ان النقض أعني انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو مسلم لا نالنا علم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان السوفسطائي ونحوه يقيناً بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره بالاسان غناداً واستكباراً (قوله بقي هم ناهي عن وهو ان المعنى الذي الخ) حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر عنه بكرويدن قطعي والتصديق المنطقي علم شامل للظن والجهل أيضاً بالاتفاق لان المنطقيين يسمون العلم بالمعنى الاعم أعني الصورة الحاصلة عند العقل إلى التصور والتصديق قسمياً حاصراً أو سلباً بذلك التقسيم إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع أجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات والمسلّمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشرعي المتألف من الخيالات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاملاً ثبت الاحتياج إلى هذه الأجزاء وذلك ظاهر (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) حيث قال أعني المقصود ان الايمان تصديق بالأمور المخصوصة بالمعنى القوي وهو ما يعبر عنه بكرويدن وراست دانستن وينافيه التوقف والتردد (قوله ولذا يكفي في باب الايمان الخ) أي ولا جل ان المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن أمر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً ولا يحتاج إلى اعتبار كونه قطعياً ■ قال الفاضل المحشي والحق انه أمر عام يتناول الظني والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد مسلم نعم قد نص على ان الايمان أمر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قد استبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً واما كون التصديق أمراً يقينياً فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما أولاً فلان عبارة في شرح المقاصد على ما قلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه بكرويدن مناف للتردد والتوقف واما ثانياً فلان كون الايمان تصديقاً خاصاً قد اعتبر فيه شرائط منها كونه أمراً قطعياً مخالفاً لما ذكره الشارح في التلويح في باب الحكم به من ان المراد بالايمان مناه القوي واما الاختصاص في المؤمن به فمفني التصديق هو الذي يعبر عنه الفارسية بكرويدن راست كوي دانستن وهو المراد بالتصديق الذي جملة المنطقيين أحد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تأمل فانه من مزالق الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايماناً حقيقياً فان ايمان أكثر العوام من هذا القبيل قد فزع بما نقل عنه من كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الضم القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله اشارة إلى ان الكفر الخ) يعني انما ذكره هنا مخالفاً لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر ونجمه كافر ايشير كل منهما إلى ان الكفر في مثل هذه الصورة أي في الصورة التي يكون التصديق مقروناً بشئ من امارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم وبواقفه ما أورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان

(قوله الا انه ينكره باللسان الخ) لقائل ان يقول اذا أنكروه ولو باللسان فقد تحقق ووجد مادة اتفق فيها التسليم والقبول الظاهري والحال ان المعبر في التصديق المعنى المسمى «بكرويدن» المعبر فيه ذلك بناء على نص رئيسهم فلا شك المذكور بحاله على ان انكارهم ليس مقصوداً على مجرد اللسان بل ينكرون بظاهر القلب أيضاً نعم انهم لا ينكرون بباطن القلب لان اليقين بالشئ يستلزم التسليم بباطن القلب فالحق في الجواب ما ذكره المولى المحشي سابقاً من الذهاب إلى مرضي الشارح رحمه الله (قوله حيث حصر الخ) قال الفاضل عبد الرسول أقول يمكن دفع هذا البحث بأن المعنى الذي يعبر عنه «بكرويدن» وان كان أمراً قطعياً في نفسه غير شامل لمساوى القطعي لكن مقابلته مع التصور قرينة على ان المراد به ما عدا التصور قطعياً كان أولاً فمن حيث اختصاصه في نفسه بالقطعي يصح تفسير الايمان به ومن حيث عموم

بقربته المبالغة المذكورة يصح تفسير التصديق المنطقي به اهـ

(قوله فتأمل) يمكن ان يكون وجهه انه لا يصح الاستدلال بالحديث النبوي على تقارير على الادراك والنوم اذ لا يلزم من كون النبي صلى الله عليه وسلم تمام عينه لا قلبه كون غيره كذلك بل لقائل ان يستدل بالحديث على اتحاد الحقلين لان ما ذكره حالة مخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم فيدل على ان النوم يمرض جميع الاعضاء لجميع افراد الانسان لسواء صلى الله عليه وسلم وذلك يستلزم عروض النوم لحل الادراك أيضاً وهو المراد باتحاد الحقلين (قوله والكل لا يتحقق بدون الجزء) فلو لم يجعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي لزم وجود الكل بدون الجزء لان الاقرار باللسان ليس موجوداً بالفعل الا حين التلفظ فقوله مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان دليل آخر غير كونه كفاية مرة في الامر على ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي

وكذا البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل اماراة التكذيب فلا يستعمل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وقوله نجعله كافراً نجعله كافراً ايته وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصم بالا اختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالإيمان لم يحكم بكفره فيها بينه وبين الله تعالى وان أجرى عليه حكم الكافر في الظاهر (قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي) يعني ان ايمان أطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايماناً حداً لا يوبن ايمانا للولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيها بعدم ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيها هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي كلامه وانت خير بان مفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق هو اعم من الباقي لا فيها هو أعم من الايمان الحقيقي والحكمي (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ) فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد الادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلهم ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ وبطل عليه قوله عليه السلام تمام عيني ولا ينام قلبي فتأمل (قوله والذهول أي في حالة النوم والنفلة الخ) يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم والنفلة أعم من حصول ذلك التصديق فذلك الحال اي حال النوم والنفلة أعم من حصول الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصل (قوله وأما حال الحضور فليس كذلك الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول أعم من حصوله من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والنفلة مع انه ليس كذلك وأما المتنتفي في تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والنفلة حال الذهول البتة وأما حال عدم النوم والنفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازماً لها بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصل ولم يلاحظ ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلاً عنه وقد لا يذهل عنها بأن يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصد اقال للمفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولاً لانه لا عرفاً انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظته أي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولاً (قوله ولذلك الخ) أي ولا جل ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كلفياً فامعنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافي له عند الاضرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله أصلاً (قوله على الامام) أي امام محلته وقرينته وبلده ليحجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالشر والازكاة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركناً الى آخر ما ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق قبله ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمر مرة لا يكون مؤشراً عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسماً للتصديق فقط فالأقرار حينئذ لا جراه الاحكام عليه فقط

(قوله فلو جوه الاول الخ) (٣٢٨) يريد انه يستبطل مما ذكره المحشي الحياي وجوه ثلاثة للمدعي الثاني الذي هو ان

اتمى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من آثار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله لدلائلها على ان محل الايمان الخ) يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلاً فيه وأما الثاني وهو انه التصديق لآثار ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلو جوه الاول اتفاق الفريقين على أنه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون منقولاً عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولاً باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولاً لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطاباً عاماً لفهم الأمة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل به امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان واعاقره الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فين ويفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي عليه الصلاة والسلام لمن سأل عن الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه والحديث فذكر لفظ تؤمن تعرباً على ظهور معناه عندهم الثالث أن النقل خلاف الأصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقياً على معناه الأصلي الذي هو التصديق (قوله ان قلبه يحتمل أن يراد الخ) يعني ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز أن يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوي القلب لان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز أن يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي (قوله لا نزاع في ان الايمان الخ) يعني أن متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولاً بل يدل على ذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال أن تؤمن بالله وملائكته والحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلاً يكون مجازاً لأن المعنى المنقول عنه مجازي عنه التناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عرفية والأصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الأصل (قوله يراد به انه محتمل الخ) يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز أن يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلت انما الجزء الذي هو التصديق القلبي يلزم انتفاء الايمان فيجوز نقله ولا يكون دمه محترماً قبل بدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان محجراً بالتصديق القلبي وكون الاقرار شرطاً لأجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الحديث الثاني (قوله ولا يخفى انه انما يتم الخ) يعني ان استدلال الكرامة بأن أهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا أمر آخر انما يتم اذا ضم اليه أن الايمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه أي على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة على انه أمر قاي فيكون منقولاً الى التصديق القلبي وأنت خير بأنه لو قرر قول الشارع فان قيل لم ان الايمان هو التصديق الخ بأنه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وتقيم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجملوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يراد مذكره المحشي (قوله يراد به انه ليس المعتبر الخ) يعني أنه ليس المعتبر عند الكرامة في الايمان

الايمان التصديق لا سائر ما في القلب فلا يراد ما توهم ان قول المحشي الحياي لان الايمان في اللغة التصديق الخ دليل على الاول وان قوله ولانه خلاف الأصل عطف بحسب المعنى على قوله والا لكان الخطاب الخ فهو دليل على قوله فلا نقل وذلك لانه ليس مراد المولى المحشي ان المحشي الحياي جعل الوجوه الثلاثة دلائل على المدعي المذكور بل مراده استنباط وجوه ثلاثة للمدعي المذكور مما ذكره المحشي الحياي وهو لا ينافي جعل المحشي الحياي ايهاه دلائل على شيء آخر أفاده عبد الرسول (قوله بهذا الحديث) قال بعض الافاض فان قلت اعتبار ذلك الايراد محتمل في جميع الآيات المذكورة فلم خصصه بالحديث المذكور قلنا لا سلم احتمالها في الآيات المذكورة بناء على ما فيها من التصريح بأن الايمان انما هو في القلب بخلاف الحديث اه والاولى ان يقول بدل قوله في جميع الآيات المذكورة في جميع المعاضدات المذكورة حتى

مجرد اللفظ حتى يلزم أن يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهمل أو وضوحاً لمعنى سوى التصديق القلبي مصداقاً للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف والافتاء بل المعتبر عندهم في الإيمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير أن يجعل التصديق جزءاً منه على معنى أنه معتبر في الوضع الشرعي والقنوي للفظ الإيمان ولا شك أن المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالة على التصديق القلبي مصداقاً للنبي عليه الصلاة والسلام في العرف والافتاء بالاربية وإن لم يحصل له التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) أي إذا قلنا إن معنى كون اللفظ الدال معتبراً عند الكرامية أنه معتبر في الوضع الشرعي والقنوي بطل ما قيل على الكرامية أنه إذا اعتبر في الإيمان اللفظ الدال لدلالة على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها بعدم المدلول إذا افترض من اعتبار الدلالة أن يكون ذلك اللفظ عادياً على وجود المدلول فإذا لم يكن المدلول متحققاً لا معنى لاعتبار ما مع أن الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمناً وأما قلنا بطل ما قيل إذا دخل ولا مشاحة في الأوضاع فإن الواضح لما عيّن لفظ الإيمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقاً يجب أن يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمناً وشرعاً سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه أولاً ويمكن أن يقال لم يعين اللفظ الدال مطلقاً مع أنه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول (قوله لم لا اعتبار لما في حق الأحكام الخ) تفريزاً سابق من أنه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول بمعنى لم أنه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الأحكام عند الكرامية لأن مقصود الواضح من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فإذا لم يكن ذلك متحققاً يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل أو الموضوع لمعنى آخر فلا تجري عليه الأحكام التي تجري على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله (قوله قالوا الخ) تأييداً لقوله لم لا اعتبار الخ أي قال الكرامية من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمناً لشرعاً لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع له لفظ الإيمان بأرائه إلا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مفقود من اعتبار دلالة وأما قوله ومن أضمر الاذعان الخ فذكره استطراداً لا دخل له في التأييد المذكور (قوله يسمى أي يطلق لفظاً لما في الخ) أي ليس المراد بقوله يسمى مؤمناً أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لفة لتحقق مدلوله القنوي كما يفهم من ظاهر العبارة والالزام أن يكون مدلوله لفة مجردة لا قرار بل المراد أنه يطلق عليه لفظ المؤمن لفة لقيام دليل الإيمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الفضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهم ما عني الآثار اللازمة للعبادة والفرح (قوله وفي المواقف أن الاقرار الخ) قال في المواقف لا نزاع في أنه أي التصديق الإنساني يسمى إيماناً لفة ولا نزاع في أنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهراً وأما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى وفيهم عمومته ككلامه السابق على هذا عني قوله فالتصديق أمامه في هذه اللفظة أو هذه اللفظة لا تأمل على معناها أنه حقيقة في الاقرار (قوله لا يقال لهم يجعلون الخ) هذا الاعتراض بقدم مصرح في الحاشية السابقة بأن المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله أو لا غير وأرد كلاً بخفي الهمم الآن يقال أن لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش الخ) فمذهب الرقاش يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها إيماناً وعند الفطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار (قوله رد آخر على الكرامية الخ) يعني ما ذكره الكرامية من أن الإيمان هو التصديق الإنساني بخلاف ما يعتقد عليه الإجماع وهو الحكم بإيمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار المسامح (قوله لا على المصنف الخ) أي ليس رداً على المصنف ومتابعيه علي ما توهم من أنه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءاً من الإيمان فإنه مخالف للإجماع المتعقد على إيمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار وأما قلنا أنه ليس رداً عليه لأن المصنف لم يجعل الاقرار

قوله في حق الأحكام) وأما في حق جملة مؤمنات وأحكام بإيمانه فتلك الدلالة المجردة عن تحقق المدلول معتد بها ومعتبرة لاقتضاء الوضع القنوي والشرعي الاعتداد بها في ذلك ثم المراد بالأحكام الأحكام الأخروية لا الدنيوية التي يقتضيها ظاهر الشرع مثل الصلاة عليه ودقته في مقابر المسلمين إذ تلك الدلالة المعرأة عن تحقق المدلول معتد بها في حق هذه الأحكام أيضاً (قوله لتحقق اللفظ الدال) أي لتحقق صدوره عنه (قوله غير وارد) لأنه إذا كان المعتبر عندهم مجرد الدلالة لا تحقق المدلول يعلم أنهم لا يشترطون الموطأ وإلا لكان المعتبر عندهم الدلالة التي تحقق مدلولها غيب هذا خلف

(قوله صريح في انه رد آخر الخ) (٣٣٠) قال المحشي المدقق يدل عليه قوله فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد

ركناً لازماً لا يحتمل السقوط أصلاً حتى يكون مخالفاً للاجماع على أن قول الشارح أيضاً صريح في انه رد آخر
على الكرامية (قوله كافي قوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم
تمظيلاً لثأنه كانه ليس داخل في جنس الملائكة هذا على تقدير أن يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام وأما
إذا كان المراد خلقاً آخر أعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة صفاً فليس مما نحن فيه (قوله لان جزء الشرط الخ) تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان
العمل الصالح مشروطاً بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم أن يكون مشروطاً بنفسه لان
جزء الشرط شرطاً أيضاً (قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام) لاختتام الوحي وانتهاء الفرائض وما
يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (قوله انكثرة بحسب كثرة متعلقاته الخ) فان متعلقاته أمور متعددة من
حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية
الصوم يجب عليه الايمان بها أيضاً وهكذا فتتعلقات الايمان التفصيلي مزيد بحسب تعلق العلم بها فزيد
التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات أيضاً فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق واحد متعلقه أمر
واحد وهو ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام (قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي أمور
معدودة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها (قوله فليتأمل) وجه التأمل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالي
الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال ألا يرى ان من علم شيئاً اجمالاً ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال
انه علم زائد على الاول بل اعلم يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كافي عصر النبي
عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازاد التصديق المتعلق بها الاحالة كما لا يخفى (قوله وقد يتوهم ان حاصله الخ)
أي وقد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة أخرى
زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان أمر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس
الايمان هل يزداد أم لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر
(قوله وقد يدفع بأن المراد) أي قد يدفع النظر المذكور بأن المراد بزيادته زيادة لازمة لان زيادة اعداد
المتجددة التي حصلت بتجدد الأزمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة هذا المعنى أعني الزيادة بحسب
المدبرد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا وكونه زائداً بحسب الاعداد
لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (قوله كما هو مذهب الخوارج الخ) هذا صريح في أن
الاعمال مطلقاً جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي
وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الايمان اسماً لفعل القلب
والخوارج على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجان وعمل بالاركان فديهم لما تارك العمل خارج عن الايمان
داخلاً في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا أنهم
اختلفوا فاعتدأ على أبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج
فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه
عمل الخوارج فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة بأسرها وذهب الجبائي وابنه وأكثر البصرية
الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال (قوله مذهب
الجبائيين) هما أبو علي وابنه أبو هاشم فهو من باب التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما (قوله فان قلت

كلمتي الشهادة على ما زعمت
الكرامية اه (قوله هذا)
أي ثبوت عطف الجزء
على الكل في الآية
الكريمة (قوله معدودة)
أي مخصوصة لها عدد
مخصوص محصور (قوله
بهذا الاعتبار) هو اعتبار
وجود الايمان بها (قوله
كمال الاجمال) بسبب
صيرورته تفصيلاً (قوله
فانه) أي فان الايمان
عبارة عن التصديق بجملة
ما جاء به النبي صلى الله عليه
وعلم فكلما زادت تلك
الجملة الخ هكذا كانت عبارة
بعض المحققين واختصرها
المولي المحشي (قوله غير
نفس التصديق) وان كان
عبادة أخرى غير نفس
التصديق (قوله ما أبو علي
وابنه الخ) هذه الحاشية
بينها قلها المحشي المدقق
عن المحشي الجبائي وقال
في حاشية هذه الحاشية
جاء بتخفيف الباء اسم
قربة من قري كاذرون
فلا تغليب اه ويمكن
أن يقال اشتهر أبي علي
بالجبائية دون أبي هاشم
يصحح التغليب (قوله
جزء من الايمان) أي

لا عنه اذ كلمة من في قوله من الايمان يدل على الجزئية

(قوله نفس ذلك الفعل) لما قرر المحنى الجبالي ان ما كان التكليف به (٣٣١) بحسب نفسه ليس الا مقولة الفعل

ذكر المولى المحنى بهـ
ذكر الشيء المكلف به
بحسب نفسه الفعل والا
فسوق العبارة أن يقول
نفس ذلك الشيء (قوله
الابهذه الحثية) أى الا
من حيث تعلّقها بالسبب
المستلزم لذلك المحجب
لان المقدور ليس الالسبب
(قوله فهو عدول الخ)
قال المحنى المدقق وجعل
التكليف بالايان باعتبار
التحصّل عدول أيضاً
عن الظاهر اذ معنى وجوب
المعرفة حينئذ وجوب
تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا
حصلوا الايمان والتصديق
لا صدقوا وكونوا مؤمنين
مصدقين لكن لا بمثابة
ذلك العدول اهـ (قوله
نقيض ذلك العلم) أى
نقيض متعلقه اذ النقيض
للتعلق أعني المعلوم لا للعلم
كما مر في صدر الكتاب
(قوله ان تنسب العلم)
أى هو هذا القول الى
آخره وهو قوله حتى
لو وقع في القلب من غير
اختبارك لم يكن تصديقاً
وان كان معرفة وانما
قررنا الكلام هكذا
لان الظاهر ان قول المولى

انتفاء الخ) يعني انه اذا كان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة أمراً ظاهراً لعمل بحيث لان انتفاء
الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل أجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون قصصاً (قوله
قلت النوافل بمنافع الخ) حاصل الجواب ان الاعمال ليست بمأجلة الشارع جزء من الايمان حتى يثنى بانتفاء بل
هي تقع جزء منه وان وجدت فالمراد بالاعمال فالايان هو التصديق والاقراءوا اذا وجدت كانت داخلة في
الايان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال (قوله انه طاعة لا يخرج عنها) أى انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي
أتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب الملاف وعبد الحيار (قوله أو واجب كذلك الخ) أى
واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجبائين (قوله فان التكليف بالشيء الخ) أى
فان التكليف بالشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالعمى
المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بأن
يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدوراً أولاً وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور به
وباعتبار تحصيله مقدوراً كالتمسّخ والتبرّد والبقاء قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد
بكون المأمور به اختيارياً أو مقدوراً أن يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن
المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من
الكيفيات كالعلم والنظر أو الانفعالات كالتمسّخ والتبرّد أو غير ذلك واذا نظرنا لكثير من الواجبات وجدته
بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والافاظ والحروف من أجزائها ولا يتمكن
العبد من كسبها أو أجزائها مع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عايه في الشرع الا تنس تلك الهيئة وأذا تأملت
فرائس الطاعات وأساس العبادات أعني الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه
بالفارسية بكرويدن وبأوردانستن وراست كوى دانستن المقابل للتكذيب ولا يخفى في ان هذا المعنى من
مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام
والتمسّخ على ما عرفت (قوله واما جعل التكليف بالايان الخ) والجواب عن الاشكال الذي أورده الشارح من
أن المأمور به لا بد وأن يكون اختيارياً أو التصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدى من ان التكليف بالايان
تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يتنوع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالنظر الى السبب لان القدرة بالمسبب لا يتعلق بالهيئة وهذا كمن يؤمر
بالقتل الذي هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له فان أمره له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعاً فهو عدول
عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعاً وقوله تعالى * آمنوا بالله * (قوله والحق ان النظرى الخ)
تأييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازى أى الحق ان العلم النظرى وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات
كالايان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً ولذلك قد يستقدّ نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر
لان موجه النظر اذا غفل عن النظر أمكنه ان يستقدّم ما ناقض ذلك النظر فيكون النظرى مقدوراً للبشر فلا
يقبح التكليف به بخلاف الضرورى فانه لا يمكن أن يستقدّم نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصوره طريفه فاذا أوجب
تصورها حكماً أيحايماً لم يمكنه بعد تصورهما ان يستقدّم السلب بينهما (قوله حينئذ) أى حين اذ كان المراد بكونه
مقدوراً أنه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تنسب باختبارك الصدق الى
الخبر أو الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية أعم من أن يكون

المحنى والمعرفة اليقينية أعم الخ من جملة حاصل كلام بعض المتأخرين

(قوله الا باعتبار المتعلق)
 فتعلق التصديق الایمانی
 هو ما جاء به النبي عليه
 الصلاة والسلام ومتعلق
 التصديق القوي والمتعلق
 هو النسبة مطلقاً (قوله
 غير يت من المسلمين مثلا)
 أشار بقوله مثلا الى انه كما
 يجوز حين كون غير
 صفة ان يراد من البيت
 نفسه كما قدره المولى
 المحشى يجوز ان يراد أيضاً
 أهل البيت ويكون التقدير
 حينئذ فسا وجدنا أهل
 بيت غير أهل بيت من
 المسلمين وحينئذ يعلل
 كذبه بكثرة الكفار فيها
 لا بكثرة البيوت ويكون
 ذكر المحشى الخيالي كثرة
 البيوت في تعليل الكذب
 غير ملائم لشي من
 التقديرين اذ كلاهما
 يطلان بكثرة الكفار فمن
 هذا علمت انه لو أسقط
 قوله مثلا لكان أولى
 الا ان يراد انه اشارة الى
 مجرد تقدير آخر بدون
 لاحظة كونه ملائماً لتحرير
 المحشى الخيالي

جاصلاً بالاعتبار أو لا فالصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم أن يكون
 المعرفة الخ) اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فإذا لم تكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور (قوله
 قلت التصديق الایمانی الخ) يعني ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان نأخذ باختيار الخ فليس
 للتصديق المدعى في الایمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير
 الاختيارية والاختيارية فلا إشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الایمانی
 والقوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن لا فرق الاعتبار المتعلق وان حصول
 اليقين بدون الاذعان الذى هو امر اختياري ممنوع والعلم ان كان اذعاناً بالنسبة فتصديق والانتصوير هذا يحمل
 كلامه وتفصيله في شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق أعني كل مؤمن
 مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والافتقار مطلقاً سواء كان الجوارح
 أو بالقلب بخلاف التصديق فانه الافتقار القلبي فلا يكون مراد قوله بل أعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام
 الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والافتقار وترك التمرد والاباء والعناد
 والتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل
 تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والافتقار بالجوارح
 (قوله أى لم نجد في قرينة لوط الخ) يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين
 والمراد بالبيت أهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرينة لوط أحد من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين فقد
 استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام (قوله وانما قلنا الخ) أي انما قلنا ان التقدير كذلك
 لثلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فسا وجدنا يتأغير بيت من
 المسلمين مثلاً أو كان المستثنى منه عاماً فكان التقدير فسا وجدنا أحد الأهل بيت من المسلمين مثلاً
 يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرينة وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فسا وجدنا
 يتأمن المؤمنين الا يتأمن المسلمين مثلاً لا يكون ملائماً لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان المبين من
 جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لمحل كلمة غير على الاستثناء
 وجعل المستثنى منه خاصاً وقوله وليلائم تعليل لكون المراد بالبيت أهل البيت والجموع تمايل لفعله وانما قلنا
 كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعراً بكون كل منهما وجهاً مستقلاً لان قوله لكثرة البيوت والكفار
 لا يدل على ان المراد بالبيت أهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصاً
 فلا يكون كل منهما وجهاً مستقلاً في اثبات التقدير المذكور وانما قلنا ليلائم لجواز ان تكون كلمة من صفة لتقدير
 مثل الا يتأمن كائناً من المسلمين أو زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات
 نحو قوله تعالى ■ بنضوا من ابصارهم ■ أى ابصارهم هذا وقد قال العاضل الخليلي ان كلمة من في الآية لا تنبئ
 وهو وهم لانه قد اشترط فيه ان لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبله لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال
 في الباب وعندى عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم مينة أكثر من عشرين فن تبعية لان العشرين
 بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي مينة لصحة اطلاق الجرور على العشرين وغيره وهما كذلك
 لانه يصح اطلاق المسلمين على أهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج
 فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الا في بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فسا

وجدنا الخ رعاية لقواصل الآى فاصل الآية فا وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم أعم وأخص لما صح
 لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى * فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فلامنى
 اننى وجدنا سوى بيت واحد من الاعم والاخص أعني المسلمين لانه لا يدل على أن الحكم باخراج المؤمنين فلا
 بد أن يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدمه وجدان سوى بيت واحد على جنس
 واحد (قوله) واعترض عليه بأن الاستثناء الخ) يعنى ان هذه الآية على تقدير حملها على الاستثناء أيضاً لا يفيد
 لان المطلوب الاتحاد ووجه الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لحواجز الاستثناء الاخص من الاعم كما في قولنا
 أخرجت العلماء فلم أترك الا بعض النحاة فانه محسب مع ان النحاة أخص من العلماء (قوله) وقد يستدل بقوله الخ
 أي قد يستدل على اتحادها بقوله تعالى * ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه * فلو كان الايمان غير
 الاسلام لزم أن لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منقاد على ان الايمان مقبول من طائفة (قوله) ويرد عليه الخ)
 يعنى انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزام أن يكون الصلاة والصوم والزكاة وغير
 ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالله في ومن يتبع ما لا
 يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل أن يكون الاسلام أعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة
 ما يصدق عليه الاسلام لكونه أخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يتبع غير العلم الشرعي فقد
 سهي فانك لا تحكم بسهوه من يطالب الكلام ويسماه لان مرادك ان من يتبع ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو
 ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم
 لا يستلزم أن يكون الانسان مذموماً (قوله) أي فيها أرسل الخ) دفع لما رد على عبارة الشارح من ان قوله من
 أوامره ونواهيه يان لما أخبر فيلزم أن يكون الأوامر والنواهي من جملة الأخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل
 الدفع ان المراد بالاخبار الأرسال فالله في فيما أرسل من أوامره ونواهيه أو نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل
 الأوامر والنواهي اخباراً لاستلزامه الله فان الأمر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن
 الاخبار عن تحريمه (قوله) وذا يستلزم التصديق الخ) أي التصديق بالوحيته تعالى يستلزم التصديق بجميع أحكامه
 اجمالاً وأما تفصيلاً فبعد ان ثبت كونها أحكاماً فلا يراد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع أنهم
 لا يصدقون بسائر الأحكام لان عدم تصديقهم ادم ثبوت كونها أحكاماً لله عندهم (قوله) فينبغي ما تباين ظاهره
 أي اذا كان الاسلام مستلزماً للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم بغير الملزوم فعلم أنهم
 لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ولفي التباين بحسب الصدق (قوله) الاولى أن يقال الخ) حاصله أنا
 لانسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق
 مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح أن يقال بدل قولنا أسلفنا آمناً أن يقال قد لم
 تؤمنوا ولكن قولوا آمناً ووجه الاول به ان في جواب الشارح صرف لفظ أسلفنا عن معناه الشرعي الحق في الى
 المعنى اللغوي الجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه أن تغيير اللفظ يدل على
 المنع من قوله آمناً وتبديله بأسلفنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب أن يقول آمناً وأيضاً لا نسلم
 صحة إقامة آمناً مقام أسلفنا اذ لا معنى لاسمهم بأن يقولوا آمناً لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى
 قالت الاعراب آمناً بل المناسب حينئذ أن يقول قل لم تؤمنوا ولكن قل آمناً (قوله) معارضة في المقدمة أي في
 مقدمة الدليل أعني قوله لان الاسلام هو الاقباد والخضوع كما ان الاول أعني قوله فان قيل قالت الاعراب الخ

(قوله ان يكون الصلاة
 والصوم الخ) أي ان يكون
 جميع ما جاء به النبي عليه
 الصلاة والسلام من حيث
 المجموع غير مقبول والا
 فلا بطلان للزوم كون
 الصوم وحده أو الصلاة
 وحدها أو نحوهما غير
 مقبول فان قلت فعلى
 ما ذكرت لا يكون ما ذكره
 المولى المحشي مغايراً لمفهوم
 الاسلام والكلام فيه قلت
 من المعلوم ان مفهوم
 الاسلام ليس نفس الجميع
 المذكور بل جميع المذكور
 ماصدق للاسلام والمصدق
 مغاير للمفهوم كما لا يخفى
 (قوله) فالله في فيما أرسل
 من أوامره الخ) وقد
 يتوهم ان التصديق لا يتعلق
 بالأوامر والنواهي فالتعديل
 على الجواب الثاني وفيه
 انه ليس المراد من التصديق
 فيما أرسل كون المصدق
 به مضمون ما أرسل بل
 المراد ان المصدق به كون
 ما أرسل من عند الله
 لا من عند نفس النبي عليه
 الصلاة والسلام ولا شبهة
 في كونه أمراً خبيراً صالحاً
 لتعلق التصديق به (قوله
 والنهي عن الشيء الخ) هذا

بيان لقول المحشي الخيالي مثلاً

(قوله لكن رد عليه أن المعارضة الخ) (٣٣٤) لقائل أن يقول أن المعارضة كما تكون مع الدليل فقد تكون أيضاً مع

البداية بأن يدعى المستدل
بداية مقدمة دليله فيثبت
تكون المعارضة مع البداية
لامع الدليل وكلام القوم
مشحون به ومصرح به
أيضاً في كتبهم ويحتمل أن
يكون المستدل بقوله لأن
الاسلام هو الاقبياد
والخصوع ادعى بداهة
هذه المقدمة وبوجه اطلاقها
عن الاستدلال عليها (قوله)
عن توجيه الكلام السابق
الخ) يريد انه قد قرر ان
قوله فان قيل عليه الصلاة
والسلام معارضة في المقدمة
وتلك المقدمة كانت قول
المشراح في أول هذا الشرح
لأن الاسلام هو الاقبياد
والخصوع والذي ذكره
المشراح في خبر هذه المقدمة
هو قوله وذلك حقيقة
التصديق وهذا القول يدل
على زانف الاسلام
والايمان لا على مجرد
الاستلام وما ذكره الموجه
لا يفيد الا الامر الثاني وفيه
تخطئة للموجه من وجه
آخر حيث علق قول
المشراح فان قيل بكلام
المشايخ حيث قال فلا يرد
سؤال على المشايخ وهو على
ما قرر متعلق بأول ما ذكره

معارضة في المطلوب أعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد
ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاغراب آمنا الآية حيث نفى الايمان وأثبت الاسلام وتحرير الثانية
ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الاقبياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد
الحديث حيث جعل الاسلام من أعمال الجوارح هذا لكن رد عليه أن المعارضة إنما تكون بعد إقامة
الدليل والمطل ما أقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر أن هذا منيع لتلك المقدمة يعني لا نسلم ان
الاسلام هو الاقبياد والاعتراض الثاني بأنه اذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما
أي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني بأنه اذا اشترط في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما
هو الظاهر يدل الحديث على أن الاسلام لا ينفك عن التصديق لا متاع تحقق الشروط بدون الشرط فلا يرد
سؤال على مذهب المشايخ القائمين بعدم انفكاك أحدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما
هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر (قوله وليس بشيء الخ) أي
ما يقال ليس بشيء لأن مراد المشايخ بعدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به المشايخ في تحرير المدعي
بأن مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة إنما ثبت استلزام الاسلام الايمان وأما
استلزام الايمان له فلا لأن التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن أن يقال ان الزاع اعماه في تحقق الاسلام بدون
الايمان وأما تحقق الايمان بدون فعله فمالم يذهب اليه أحد فلا حاجة الى بيانه (قوله على ان فيه غفولاً عن توجيه
الكلام) يعني في هذا التوجيه غفول وعدول به عن توجيه الكلام السابق الذي هو توجيهه أعني قوله وذلك
حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه أقول للموجه أن بقول معنى ذلك
يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به وهو عن الاستلزام للمباينة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول المشراح
في بيان قوله لا هو ولا غيره فعدم اعاده وجودها وجوده فلا يكون غفولاً وعدولاً عن الكلام السابق (قوله
من الاجماع) أي اجماع الاكثرين وعليه أبو حنيفة وأصحابه وانما قلنا ذلك لمقال الشارع فيما قبل وقد ذهب
اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي والروى عن ابن ميمون ان الايمان يدخله الاستثناء
(قوله انه المنجى والمردى الخ) يعني المراد ان العبرة في الايمان بالمنجى والكفر بالمهلك والسعادة المنتهية
أي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المنتهية بالخانعة فان من ختم له بالخير فهو مؤمن وسعيد والا
فهو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا
كفره معتبر في اجراء الاحكام الدينية (قوله فلا يرد ما قيل الخ) أي اذا قلنا ان المراد المنجى والمهلك لا مطلق
الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان مناه على أن يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر (قوله أي
ترجيح جانب الخ) يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضي بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة
ترجح جانب وقوع الارسل ونحوه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب
العادي بمعنى انه بفضل البتة وان كان تركه جائزاً في نفسه كعلمنا بان جيلاً واحداً لم ينقلب ذهباً مع جواز ذلك وليس
من الوجوب الذي زعمته المعتزلة بحيث يكون تركه موجباً للسفاهة والبعد (قوله كاستقامة أحد الطريقين الخ)
فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بمأوى ونحوه عن أن يكون مساوياً للطريق
الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان لامختاراً لم يختاراً ما شاء
(قوله رد عليه ما سبق الخ) يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسل

المشراح من المقدمة المذكورة لا بكلام المشايخ هذا (قوله أي اجماع الاكثرين) أي على انه لا يصح من العبد ان يقول حكمة

حكمة خفية لا تطلع عليها أما إذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك (قوله والحق ان عبارة الخ) يعني ان عبارة المتن مستغن عن أن يقال بأن مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وأنه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح الا في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة (قوله بأنه لا يناسب سوق هذا المقام الخ) لان سوق هذا المقام يقتضي أن يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان أمور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله روحه ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار أنهم أمنوا عن الحسف والمسخ وهو ظاهر (قوله قبل لا بد من قيد يوافقه الخ) يعني لا بد من زيادة قيد آخر في تعريف المعجزة وهو أن يكون موافقاً للدعوى ليكون مانعاً عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقاً له كمنطق الجراد بأنه مفتر كذاب فان ادعى أحد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجراد فطلق الجراد بأنه مفتر كذاب فانه يصدق أنه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احيى هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت أنه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياءه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الموت يتكلم باختياره ما شاء وأما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطاقاً لكن ذلك لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجراد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة (قوله وأجيب بأن ذكر التحدى الخ) يعني ان ذلك القيد مذكور الزمنا لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقاً للدعوى (قوله وقد مر في صدر الكتاب) اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد المكاذب بحكم العادة فلا تقض بالقرضات الحضة (قوله على انه أمر أو نهى الخ) أي أمر ونهى بأمر ونهى غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهم ما الى حواء أيضاً فلا يرد ما قيل ان النبي عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم ان النبوة لجواز أن يقصر اعلى نفسه ولا يكونا للتبليغ (قوله لم لا يكون حواء الخ) قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فبني الامة التي دار التكليف لالا لانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد تحققت في مادة آدم وحواء في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه أيضاً فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما (قوله وفيه تأمل) أي في كون الامر بلا واسطة مستلزماً للوحي المستلزم للنبوة تأمل لانه قد أمر لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى أن افذنيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله تعالى * اذ اوحينا الى أمك ما يوحى * وكذلك أمر أم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى * فناداها من تحتها أي جبرائيل * ان لا تحز في قد جعل ربك تحتك سرياً * ويمكن دفعه بأن المراد ان الامر من الله تعالى بلا واسطة النبي عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه الصلاة والسلام على ما يدل عليه قوله تعالى * وقنايا آدم اسكن * الاية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحثية في حقهما غير معلوم أما في حق أم موسى فلانه يجوز أن يكون بالهام أوفى المام فان الانبياء يطلق في اللغة على الفاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى اسمع الكلام في المنام أيضاً فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز أن يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي وأما في حق

انامو من ان شاء الله (قوله لم لا يكون الخ) قال بعض المحققين الارسال الى الواحد كجوا مثلاً غير مفهوم ولهذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله تعالى أرسلتك الى الناس أو الى قوم كذا (قوله بلا واسطة) احتراز عن الامر والنهي اللذين بالواسطة كالامر والنهي بالنسبة الى ماعدا الانبياء فانهم لهم بواسطة الانبياء فان ذلك الامر والنهي لا يستلزم النبوة قطعاً وهذا القيد مأخوذ من قول الشارح مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر اذ حاصله ان أمره ونهيه ليس بالواسطة وما لم يكن الامر والنهي بالواسطة يكون المأمور والمنهى نبياً (قوله الامر من الله تعالى) احتراز عن الامر الذي من جبريل نفسه وهذا القيد لاخراج أم عيسى كما سيظهر ذلك

(قوله بلا واسطة النبي) (٣٣٦) هذا القيد لاخراج أم موسى (قوله بالكلام المنظوم) احتراز عن الامر بالالهام

الذي هو الفاء المعنى في
الروع بطريق القبط وهذا
القيد لاخراج أم موسى
باحتمال ان يكون أمرها
بالالهام لا بالكلام المنظوم
وقوله في البقعة احتراز
عن الامر في المنام وهو
أيضاً لاخراج أم موسى
باحتمال ان يكون أمرها في
المنام لا في البقعة وسيظهر
كل ذلك إن شاء الله تعالى
(قوله قبل الواقعة) التي
هي الاكل من الشجرة
يعني ان كون آدم رسولا
بعد الهبوط مسلم لكن قبله
غير مسلم (قوله وهو قوله
وقد يستدل أرباب البصائر
الحج) أي ما ذكره في حين
هذا القول وهو قوله أحدهما
ما تواتر من أحواله الحج
ولفظ المراد حمل قوله
وقد يستدل الحج على
الاستدلال الثاني (قوله
الاحتياج إليه) أي إلى
الجزية التي هي المال المقدر
على امان الكفار (قوله
من خالص ماله) لامن
خمس الخمس المشاع بين
الغزاة (قوله بهذا كونه)
مع أصحابه حال كونه حين
المذاكرة كائناً (قوله من
اشتدت غفلته) أشار به

أم عيسى عليه السلام فلانه يجوز أن لا يكون الامر من الله تعالى أما إذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله
فناداه من تحتها أي ناداه من أسفل مكانها فظاهر وأما إذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز أن يكون من
قبل نفسه لامن الله تعالى (قوله والحق ان الامر بلا واسطة الحج) أي الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم
للتبوة إذا كان لاجل التبليغ إلى الغير لانه مشير به محقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خلقه من
ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وأمر آدم عليه السلام كذلك لان حواء شاركة له في ذلك الامر والنهي مع ان
الخطاب لآدم فقط على ما يدل عليه قوله تعالى * وقلنا يا آدم اسكن * الآية وهذا اندفع ما ورد في الاربعين
لو كان آدم رسولاً قبل الواقعة ان كان رسولاً من غير مرسى اليه لانه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء وكان
الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى * ولا تقربا الآية * والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون
إلى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخل حواء في النهي من باب تاليف الخطاب على الغائب على ما يدل
عليه قوله تعالى * اسكن أنت وزوجك الجنة * الآية (قوله مبنى الاستدلال الاول) وهو قوله أما نبوة محمد
عليه الصلاة والسلام إلى قوله وقد يستدل أرباب البصائر على اظهار المعجزة على التبيين وهو كلام الله تعالى الذي
أشار إليه بقوله أحدهما أو على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التي أشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الحج ومبنى
الاستدلال الثاني وهو قوله قد يستدل أحدهما ما تواتر من أحواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه
ادعي ذلك الامر العظيم الحج (قوله وما روى من ان عيسى عليه السلام الحج) يعني ما ورد من ان عيسى عليه السلام
رفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب في شريعة ما يدل على نسخ شريعة
محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الابرادان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم
وجوب قبول الجزية إلى وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء يكون من شريعة ديننا فلا نسخ (قوله على
انه الحج) أي على انما نقول بجور ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علة قبول الجزية الاحتياج
إلى المال من جهة اعطائه عساكر الاسلام لتحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام
تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها أحد فلا يحتاج عساكر الاسلام إلى جزية الكفار (قوله كما في سقوط
نصيب مؤلفة القلوب) أي كسقوط حصص مؤلفة القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوماً قد أسلموا ونيهم
ضعيفة فيه فيأنف قلوبهم بالاغناء واشراف يرتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظارهم واتباعهم وقيل اشراف
يتألفون على أن يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من
خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤمنين في زمان النبي عليه السلام لكثير سواء الاسلام فلما أعزم الله
تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمن أبي بكر رضي الله عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علة وقيل نسخ باجماع
الصحابة واجتهادهم على ما في شرح التأويلات ولا يشترط لانسخ زمانه عليه السلام على ما قاله بعض المتأخرين كما
في النهاية وانما سمي مؤلفة القلوب لانه قد ألغى قلوبهم على الاسلام باعطائهم الاموال (قوله مثل العقل والضبط
والعدالة الحج) أما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق الملوهمات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كانه
وهو مقدور بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحقق سماعهم فهم معناه ثم حفظه
ببذل الجهد ثم الثبات عليه بحفاظة حدوده ومراقبته غذا كونه على اساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه فلا يقبل
رواية من اشتهرت غفلته خافه بأن كان سهووه ونسيانه أغلب من حفظه أو مساهلته بصددهم اهتمامه بشأن الحديث
وان وافق القياس لقوات أصل الضبط بالنسيان أو بعدم الاهتمام وأما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر

كأنه بأن يكون المرء مبرزاً عن محظورات دينه بأن لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا قبل رواية الطاسق لقوات أصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدائه لقصور عدائته وأما الإسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولا يكتفي بظاهره وهو ثبوته على طريقة المسلمين وثبوت الأحكام بتسمية الأيوين بل اعتبر كماله أيضاً وهو البيان اجمل بأن يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وإن لم يدر على التفصيل فلا قبل رواية الكافر والبدع وإن كان عاقلاً ضابطاً عادلاً في دينه لأنه قد يتمد الكذب للمصعب في الدين وأما عدم الطعن فهو أن لا يكون الراوي مجروحاً في روايته فلا قبل رواية المظنون والطعن أمام الراوي بأن عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحاً ومن غيره فأما من الصحابي فيكون جرحاً إن كان فيها لا يجهل الخطأ والأفلا وإن كان من أئمة الحديث فإن كان مجحلاً بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكراً أو مجروحاً لا يكون جرحاً وإن كان مفسراً بما هو جرح شرعاً أخفاً والطعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والتصعب يكون جرحاً وإلا فلا وتفضيل جميع ما ذكرنا في كتب الأصول (قوله) اذ لو جاز (الح) يعني نوجاز كذب النبي في الأحكام التبليغية جوازاً وقوعاً لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما أتى به من الله تعالى مع أن دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية إنما قد نال الجواز بالقويعي لأن الجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فأنه لم بالضرور فإن جيل أحدهم يتقلب ذهباً مع جواز في نفسه (قوله) وهكذا في السهوا (الح) أي هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستزاده بطلان دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما أتى به مطلقاً وقال القياضي (الح) أي قال القاضي الباقلاني أنه يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً لأن دلالة المعجزة في الأحكام التي تمتد وتصدق عليه وأما ما يصدربلا عمد وقد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهواً لدلالة المعجزة هذا والمتداه لا يجوز الكذب عنهم في الأحكام التبليغية مطلقاً (قوله) يعني به ما سوى الكذب في التبليغ أي في الأحكام التبليغية كذبا كان أو غير كذب كآثر الذنوب والمعاصي (قوله) ويرد عليه (الح) أي رد على ما قالوا الهولم لدل على أنه يتمتع بظهور الكبيرة عنهم لأنه لا موجب للفرقة والكلام في أنه يتمتع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقاً للمقصود (قوله) اذ أولى الاوقات بالتبعية وقت الدعوة لله المؤمنين بل عدما وكثرة الخالفين (قوله) فيه بحث (الح) هذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصاً بقوله وأيضاً مقفوض بدعوة (الح) كما هو حاصله أنه يجوز أن يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما أعلم الله تعالى موسى وهارون دفعه بقوله لا تخافا التي معكما اسمع (قوله) أي بطريق ضرف النسبة إلى غيرهم (الح) يعني ان المراد بصرف الظاهر هو التفرد بالخاص وهو صرف نسبة الذنب إلى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء جلا له شر كما فيها تأمها أي جملاً وأولادهم له شر كدليل قوله تعالى عما يشركون وأعلمنا ان المراد بالمراد لان الحمل على ترك الأولى أيضاً صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما (قوله) وفيه توجيه (الح) أي في عبارة الشرح توجيه آخر بأن المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الأولى بحمل العام على ما عدا الخاص بفرقة المقابلة (قوله) وفيه ما فيه أي فيه من التكاف ما فيه بأن دعوى كون أولاد آدم عليه الصلاة والسلام حفيظة عرقية في نوع الانسان ودعوى البادر غير مسموعة ومجرد الاحمال لا يكتفي في الاستدلال (قوله) وقد وجه (قوله) أي قد وجه الاستدلال بهذا الحديث بأنه يدل على أنه عليه الصلاة والسلام أفضل أولاد آدم عليه السلام ولا شك ان في أولاده من هو أفضل منه على اختلاف الاقوال قبل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى لكونه كلم الله ونحيه وقيل عيسى لأنه روح الله وفضله والافضل من الافضل أفضل فيكون نبينا أفضل من آدم أيضاً وهو الظاهر (قوله) هو الأولي أن يستدل بقوله أنا أكرم الاولين (الح) وأما قوله عليه السلام لا تخبروني على أخي موسى وما ينبغي لا حد أن يقول أنا خير من يونس بن متى فتواضع منه

(قوله) لو لم (أشار به إلى أنه يمكن منع قولهم صدور الكبيرة يؤدي إلى التفرقة المألوفة من الأقياد بسند أنه وإن كان صدور الكبيرة عن غير الأنبياء مؤدياً إلى التفرقة المذكورة لكن لا يجوز أن لا يكون الصدور عن الأنبياء كذلك ويكون هذا من جهة خوارق عاداتهم ومن ضمن معجزاتهم لا تلي ذلك من دليل (قوله) كما أعلم الله تعالى موسى (الح) وكما أعلم نبينا عليه الصلاة والسلام قوله والله يصمك من الناس (قوله) نسبة الذنب أي المنسوب لظاهر آل الأنبياء وقوله إلى غير الأنبياء الصنف

ويجوز أن يكون توقفاً منه قبل علمه كونه أفضل أو متعاضداً في أصل معنى النبوة على ما أنشأه بقوله تعالى ■
 لا فرق بين أحمد من رسله (قوله إذا الأصل في الاستثناء الخ) أي الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء
 الإخراج فلا تصور الإخراج بدون الدخول وأما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قيمته حقيقة
 وإنما جملوه قسماً نظراً إلى الظاهر (قوله) وقد يجلب عنه بأن أمر الأعلى الخ) أي وقد يجلب عنه الاعتراض
 المذكور بقوله فإن قيل ليس قد كفر إلى آخره بأن الجن أيضاً مأمورون مع الملائكة إلا أنه استغنى بذلك
 الملائكة عن ذكرهم للقطع بأن أمر الأعلى يستلزم أمر الأدنى فإنه إذا علم أن الأكرام مأمورون بالتدليل علم أن
 الأصغر أيضاً مأمورون به فالضمير في قوله فمجدوا راجع إلى الفيلتين كأنه قال فمجدوا المأمورون إلا إبليس
 وفيه تأمل ظاهر (قوله) فينبغي أن يكون إشارة إلى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجلب
 يعني فعل هذا الجواب يكون الأمر بالموجود جماعة من الملائكة كان إبليس داخلهم وعبر عنهم بالملائكة
 تلياً للاكثر على الأقل أو الاشراف على الأدنى فالاستثناء على هذا حقيقة لا كونه داخلهم لكن تسميته
 ملكاً مجازاً باعتبار التقلب بخلاف الجواب السابق فإنه لا حاجة فيه إلى تسميته ملكاً على سبيل التقلب لان محصله
 أن الأمر للفرقتين إلا أنه استغنى بذلك أحدهما عن الآخر (قوله أي الكل متحد من حيث أنه) أي من حيث
 كونه كلاماً غير متفاوت في تلك الصفة وإنما تفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فإن القرآن في
 أعلى المراتب وأقصاها لكون نظمها في أعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وإن حمل على أن كلها كلام الله
 النفسي فعني الوحدة ظاهر فإن جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في أنفسها لكون جميعها
 كلاماً نفسياً وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وإنما تعددت ذاتها وتفاوتت مراتبها
 من حيث النظم أي من حيث لوجودها الفعلي لا من حيث الوجود المعنوي وحاصل التوجيه من أن كلام الله قد
 يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فإن أردبه في قوله
 كلها كلام الله اللفظي فعني قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج إلى البيان وهو أن ضمير هو
 راجع إلى الكل والمراد بالوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى فالعني أن جميع الكتب متحد من
 حيث أنه كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وإنما تعددت ذاتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم
 وتفاوت خصوصياته فإن القرآن في أعلى المراتب وأعنى الدرجات كما أن نظمها في أعلى مراتب الفصاحة
 والبلاغة وإن أردب بكلام الله تعالى في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فعني قوله كلها كلام الله كلها دليل على
 كلام الله الأزلي القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو أن كلام الله الأزلي واحد شخصي
 لا تعدد فيه ولا تفاوت وإنما التعدد والتفاوت في نظم المقروء أي في الكلام اللفظي الدال عليه (قوله) فمطلق
 التفاوت على التعدد الخ) يعني إذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويكون معنى الكل متحد من حيث
 كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء قريباً
 من المطلق التفسيري بمعنى أنه كما يكون المقصود بالبيان هو المطلق المفسر ويكون ذكر المطلق عليه
 استطراداً لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترتيبها على بعض
 إذا الخلفاء أعلامه وفيه دون بيان تعددها لأن ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج إلى البيان فقد كررها استطراداً
 ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك الحاشي أخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال إن تفاوت من حيث خصوصيات
 الخ ولم يقل وإن تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وإنما جعله عطفًا تفسيريًا لكن التعدد
 محمول على معناه الحقيقي على ما مر بقرينه (قوله) والاول أنسب بقوله الخ) أي التوجيه الاول أنسب بقوله كما أن
 القرآن كلام واحد لا يتصرف فيه تفضيل فإن معناه الظاهر كما أن القرآن كلام واحد لا ينصرف فيه كونه كلاماً
 تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سورته أفضل كذلك

لقائل أن يقول هذا مناف
 للآية الأخرى المصرحة
 بنسبة السجدة إلى الملائكة
 وهي قوله تعالى فسجد
 الملائكة كلهم أجمعون
 إلا إبليس وعنه أن يكون
 التأمل إشارة إلى هذا
 (قوله) وفيه تأمل ظاهر
 قل عنه وجه التأمل أن
 الأعلى لما فيه من الخصوصية
 إذا كان مأموراً لا يكون
 الأدنى أيضاً مأموراً لأنه
 ليس فيه تلك أه وفيه أن
 مطلق الأمر وإن كان كذلك
 لكن المراد هنا الأمر
 بالتدليل ولا شبهة في أن
 أمر الأعلى بالتدليل يستلزم
 أمر الأدنى به كما لا يخفى
 فالتمويل في توجيه التأمل
 على ما ذكرناه فافهم (قوله) فإن
 جميع الكتب واحد الخ)
 أي جميع ما يدل عليه
 الكتب وكذا الكلام في
 قوله في أنفسها وفي قوله
 لكون جميعها كلاماً نفسياً
 ولو لم يؤل بما ذكرناه
 يصح الحكم بوحدة ما من
 حيث ذاتها لما سيصرح
 به من تعددها بحسب ذاتها
 التي هي الأنظم المتعددة
 وينافي أيضاً ما سيأتي من
 حمل الوحدة على الكلام
 النفسي لا على الكتب
 (قوله من حيث النظم)
 يراد أنها تعددت ذاتها

(قوله من تلك الجنة)
 يريد بها كونها كلام الله تعالى
 (قوله لكنه خلاف
 الظاهر) لاحتياجه الى
 تقدير دال (قوله من غير
 نص يدل عليه) ينافيه
 ما ذكره بعض المحققين منهم
 من قال المراج معراج
 ما رواه مالك بن صعصعة
 وهو كان في اليقظة من
 الحطيم أو الحجر . وقد ورد
 فيه ذكر البراق وما رواه
 أبو ذر وكان في المنام من
 بيت أم هانئ ولم يذكر فيه
 البراق (قوله على ما مر في
 صدر الكتاب) قال الحنفي
 الحياي هناك والحق ان
 السحر ليس من الخوارق
 وان اطبق القوم عليه لانه مما
 يقرب على أسباب كلها
 بأمرها أحد مخلقه الله تعالى
 اهفيكون من رتب الامور
 على أسبابها (قوله ولا يخفى
 فساد ذلك) فان المعزاة
 ينكرون كرامات الاوليا
 وأهل السنة يثبتونها (قول
 بمعنى الفراق) يريدانه كما
 في الاصل كذلك ثم استعم
 بمعنى مكان الفراق أو زمان
 وتعيين أحدهما موكول الى
 مناسبة المقام له كما فصح عن
 ذلك قوله فتقدير جلست
 ينسبها (قوله أي مكان
 فراقها) أي جلست مكا
 أنها مفارقة عن وهو

جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وفضل من تلك الجنة لا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وأما قاله نسب لانه يمكن توفيقه بالوجه الثاني بأن يقال معناه كان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وفضل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض السور أفضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه أصلاً ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب أفضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (قوله يفهم منه بان المراج الخ) وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المراج من السماء الى السماء أيضاً مشهوراً (قوله وما ثبت بطريق الخ) يعني كون المراج من السماء الى السماء أيضاً مشهوراً ليس بخالفاً ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة أو الى العرش أو الى غير ذلك أحاداً ما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة أو الى العرش أو الى طرف العالم لا الى مطلق الملاحة حتى ينافيه (قوله) وقد يجب أن المراد الخ) أي قد يجب عن الاستدلال بالآية باناسدنا ان المراد بالرويا في المنام لكن لاننا ان الآية نازلة في شأن المراج فان المراد بالرويا الواقعة فيها روية من عمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام وأي في المنام من عمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شأنه (قوله وقيل) أي في الجواب عن الآية سألنا ان المراد بالرويا في المنام لكن المراد بالرويا انه سيدخل مكة فانه راها قبل دخوله فيها على ما قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية (قوله وقيل الخ) أي في الجواب عن الآية سألنا ان المراد بالرويا في المنام وان الآية نازلة في شأن المراج لكن تسميته روية على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها فكما واستهزاء بهم كما في قوله تعالى أين شركائي فإن المشركين كانوا يسمون ما بعدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء أيضاً بطريق المشاكلة لقولهم تسكاهم واستهزاء (قوله والاولى ان يجب الخ) انما كان أولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما قد جسد محمداً ليل المراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان أولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول بتعدد هاهنا من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال (قوله وفيه نظر بل هي سمة بضم الراء خاص الخ) لم يحمل السجوداً ذللاً لانه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر من المسلم أو الكافر والاول امان لا يكون مقروناً بكمال العزافات وهو المأمونة أو يكون وحيداً مأموراً بدعوى النبوة فهو المعجزة أو لا وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ظاهر آمن النبي قبل دعواه فهو الارهاص أو لا فهو الكرامة والثاني أعني الظاهر على بدال كافر امان يكون موافقاً لدعواه فهو الاستدراج أو لا فهو الاهانة (قوله فيه بحث) لان الخوارق الارهاصية الخ) يعني لاننا ان المادعي ليس الا ظهوراً من خارق عن بعض الصالحين مطلقاً بل المدعي ظهوراً من خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعزاة أيضاً قائمون بها والأي وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع أيضاً يكون النزاع فيها نظائراً في مجرد التسمية فان أهل السنة يسمونها كرامة والمعزاة ارهاصاً ولا يخفى فساد ذلك (قوله على ان سؤال ذكر الخ) بحث على قوله بل لم يكن ذكرها على ذلك وحاصله اننا لنسلم ذلك قولكم والامسأل بقوله أي لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحاناً لمعرفتهم بمعجزته (قوله اعلم من ينابا الخ) اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست ينسبها أي مكان فراقها وجلست بين خروجك ودخولك أي زمان فراقها وهو لازم الاضافة الى المقدر فله مقصد اضافته الى الجملة اشبهت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلاً على عدم اقتضائه المضاف اليه لانها انما تأتي للوقوف أو زيدت مالا لكافة في آخرها لانها تكلف المقتضى عن الاقتضاء (قوله وهو من الظروف الزمانية الخ) فانه اذا زيدت في آخرها الالف أو كفت أو أضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المقدر ممتلاً

(قوله مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر) وهما لو فرض ان العامل في بينا وبينها الجواب لزم كونها مقدمين من وجه هو التقدم الذي يستدعيه كون ذي الجواب مقدما على الجواب - ومؤخر من وجه هو كونها معمولين للجواب المؤخر ولك ان تقول ذلك الجزء هو الجواب فن وجه كونه عاملا في بينا وبينها يستدعي كونه مقدما عليهما ومن وجه كونه مضافا اليه لكلمتي المفاجأة يستدعي تأخره عنهما (قوله صريحا على من مات قبل الخ) انما قال صريحا لانه اذا افاد التفضيل على من مات بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم استلزم ذلك تفضيله على من مات قبله بالطريق الاولى وذلك لان التفاضل الذي نحن بصدده انما هو التفاضل بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد نبينا عليه الصلاة والسلام لما كثر من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم وفضائلهم والاختلاف في تعيين افضلهم وفي خلافتهم واما فضله على التابعين فيهم من فضله على الصحابة كذا قرره بعض

في الزمان والمكان كذا كرنا لانه لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع في الباب لكن قال الشارح الرضي يدخلان الماضي والمستقبل ايضا وقال ابن مالك يلزمنا الاضافة الى الجملة وما قيد بالاسمية (قوله وفيها معنى المجازاة) أي في بينا وبينها معنى الشرط كما في اذا وهو تليق امر بآخر (قوله فان تجرد عن كلمتي المفاجأة الخ) أي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفاجأة وهما اذا واذا كما في قول الاصمعي فينا نحن زرقه انانا فهو العادل في بينا اذا لما منع بمنعه عن العمل حيث فغنى قولنا فينا نحن زرقه انانا بين اوقات نحن زرقه وان لم يكن مجردا عن كلمتي المفاجأة فالعامل في بينا وبينها معنى المفاجأة الكائن في بينك الكلمتين أي كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرد وبإضافة اذا واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها لم يبعد كلفوا حدة بعض اجزاها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلة في المعنى فغنى قوله فينا رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجاز زمان التفت البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه في شرح الباب وامل هذا مبني على تجريدا واذا عن معنى الظرفية والافلا يخلو اما ان يكونا ظرفي مكان كلاهما مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذا واذا لان اذا واذا حينئذ غير مضاف اليه حتى يمنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف الى الجملة الا حيث أو ظرف الزمان كلاهما مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون افضل واحدا ظرفا للزمان والاحسن ما قال الشارح الرضي في بيان اعرابها المحلي عند دخول اذا واذا في جوابها لان اذا واذا ان كانا ظرفي مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المنع فكان اذا واذا منصوبين في محل على انها ظرفا لمكانه وبيننا وبينها على انها ظرفا لزمانه فتقدير بينا زيد قائم اذا راى هذا راى هذا بين اوقات قيام زيد في ذلك المكان أي مكان قيامه وان كان ظرفا لزمانه فبها مضافان محرران عن الظرفية مبتدآن خبر هما بينا وبينها فتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه (قوله وهو مستحيل منه لانه متدين الخ) حتى لو ادعي الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة (قوله وقد سبق في صدر الكتاب الخ) اشارة الى دفع ما يقال كيف تكون الكرامة معجزة ثلثية لان المعجزة مأخوذة في مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عداه من المعجزة من قيل الاستعارة المبدية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال (قوله ومثل هذا السوق الخ) هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي افضلية أحد على أبي بكر لاني المساواة فلا يثبت افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لا يثبت الافضلية وان كان المنطوق لا يبي بذلك فانك اذا قلت لارجل افضل من زيد فبهم منه اثبات افضلية زيد فقطما (قوله بر دعيه انه ان اريد بعده موت الخ) يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يبعد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم أو بعد بموتهم ان اريد زمان موت النبي نبي منطوقه تفضيله على النبي فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعده موت النبي أو بعده بموته لا يبعد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد بفسده صريحا ومنطوقه ظاهر لا حاجة الى البيان (قوله وكذا ادريس والحضر والباس الخ) وانما كتني الشارح بذلك عيسى لان حياته وزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه أحد بخلاف الثلاثة الباقية (قوله أي أكثر أهل السنة والجماعة الخ) انما فسر السلف بأكثر أهل السنة ثلاثين في قول الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان (قوله اذ لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى) وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب بفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع وينيب غيره (قوله واما كثرة الفضائل فما يعلم الخ) هذا يخالف لما قال الآدمي انه قد رادبا افضل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك بأضغ غير مقطوع به فيها بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصا بها واحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره له وتقدير عدم المشاركة فقد

يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل إلى التجميع لكثرة الفضائل لا محالة إن يكون النضية
 الواحدة أرفع من فضائل كثيرة أما الزيادة شرفها في نفسها أو زيادة كبرها فلا حزم بالافضلية بهذا المعنى أيضاً
 (قوله والمشهور أن أبا بكر رضي الله عنه خطب الخ) يعني أن ما ذكره الشارح من أن اجتماع
 الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور أن أبا بكر رضي الله تعالى
 عنه خطب في ذلك اليوم وأن الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح (قوله سقيفة بني ساعدة) في
 الصباح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة (قوله يشبهه في ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه)
 متعلق بقوله بقوا يعني أن ما وية وأحزابه بنوا عن طاعته يشبهه في ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله تعالى
 عنه وظن أن تأخير أمرهم مع عظم جنايتهم يوجب الإغراء بالأئمة وتعرض النماء للسفك وظن على رضي الله عنه
 أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشارهم واختلاطهم بالمسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة لا يكون أصوب في
 بدايتهم فإني أرى تأخير أصوب به حتماً (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أي يحتمل أن يراد بالخلافة الواقعة في الحديث
 الخلافة على الولاء وهو أن لا يقع فيها فتور وأما رد سواه كانت كاملة لا يشوبها شيء من الخلفاء أولافين جواب
 الشارح والحشي فرق ظاهر فإذا ذكره الفاضل الحشي هذا المعنى ليس مغايراً لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب
 أولى من جواب الشارح لأنه يشكل عليه بخلافه عثمان وعلى رضي الله تعالى عنه ما فإنه خالف معهما أهل النبي
 فكيف يصح أن الخلافة التي لا يشوبها شيء من الخلفاء ثلاثون سنة وأيضاً حصر الخلافة الكاملة في اثنين
 لا يقتضي أن يكون بعدهما ملك أو إمارة بل خلافة غير كاملة (قوله فإن وجوب المعرفة يقتضي الخ) فيه بحث لأنه
 بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة أن وجد الإمام لا على وجوب نصبه (قوله وهذه الأدلة) أي قوله لقوله
 عليه الصلاة والسلام وقوله ولأن الأئمة قد جملوا الخ وقوله ولأن كثير من الواجبات (قوله فيلطلان قاعدة
 الوجوب) متعلق بقوله لا على الله أصلاً وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عملاً (قوله وقد
 يقال المراد بالإمام الخ) أي المراد بالإمام في الحديث هو النبي عليه الصلاة والسلام كما في قوله تعالى * أني جاعلك
 للناس إماماً * أي نبياً قاله في من مات ولم يعرف نبي زمانه فمات ميتة جاهلية فلا إشكال (قوله والمعصية ضلالة)
 أي إنما كان عصيان الأئمة كلهم باطلاً لأنه ضلالة والأئمة لا يجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا يجتمع أمتي على
 الضلالة (قوله وقد يجاب بأنه لا يلزم المعصية الخ) حاصلة تخصيص الحديث بأن المراد من مات ولم يترك فيه نصب
 الإمام معجز واضطرار دليل أن الضرورات تبيح المحظورات وهذا الحديث يتدفع الإشكال بعد الخلفاء
 إراشدين البابية أيضاً (قوله إن قلت حقيقة المعصية على ما ذكر الخ) يعني أن المعصية على ما ذكره الشارح عدم
 خلق الله الذنب وعدم خالق الذنب يقتضي وجود الذنب فيكون غير المعصوم لمذنباً فكيف لا يكون ظالماً وأنت
 تعلم أن هذا الاعتراض محال وروده لأن الظلم على ما قرره الحبيب أخص من المعصية لأنه المعصية المسقطلة للأمدالة
 مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصياً مذبذباً أن يكون ظالماً اللهم إلا أن يرجع هذا الاعتراض إلى منع
 كون الظلم أخص من المعصية بناء على ما استهر من أن الظلم وضع شيء في غير محله (قوله قلت معنى قوله حقيقة
 المعصية الخ) يعني التعريف الذي ذكره الشارح هنا تعريف بالذات وأما تعريفها الحقيقي على ما ذكره في شرح
 المقاصد فهو أنها ما لا يمكن مع التمسك منها وليس يلزم أن من ليس له تلك الملكة أن يكون عاصياً
 بالفعل لجواز أن يكون له ما لا يجنب مع عدم صدور الذنب عنه دائماً فغير المعصوم لا يلزم أن يكون عاصياً حتى
 يكون ظالماً أو لا ينفى عليك أن حمل قوله حقيقة المعصية أن لا يخلق الله تعالى الخ على أن غاية المعصية وما لها ذلك
 ينفيه إيمان لفظ الحقيقة والحق أن المعصية كالشجاعة يقال على الملكة التي هي مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار
 أيضاً والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الأول وفي هذا الشرح المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه (قوله ثم إن
 الظالم الخ) جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير أن يكون حقيقة المعصية عدم خلق الذنب لا يلزم أن يكون

(قوله فوق ظاهر) انعدام
 جواب الشارح على اعتبار
 كون الخلافة كاملة غير
 مشوبة بشيء من الخلفاء
 وعلى كون تلك الخلافة
 أيضاً متصلة متلاحقة على
 ما يدل عليه قوله وبعد ما قد
 تكون قد لا تكون ومدار
 جواب الحشي على مجرد
 اعتبار التالى والاتصال بدون
 اعتبار كونها كاملة هذا وانت
 تعلم أن الجزء ليس مغايراً
 للكل فوجهية عدم مغايرة
 هذا المعنى لما ذكره الشارح
 وهم (قوله فلا إشكال)
 أي بعدم دلالة الحديث على
 المطلوب وهو المذكور
 بقوله السابق فيه بحث لأنه
 بظاهره يدل الخ (قوله فلا
 تدافع بين كلاميه) لكن
 حيث تدفع الجواب المذكور
 بقوله قلت قوله حقيقة
 المعصية الخ وحمل المعصية في
 قوله فغير المعصوم على المعنى
 الذي ذكره في شرح المقاصد
 لا يكاد يفهم فالتعديل للجواب
 حيث ذكره المولي الحشي
 في الحاشية السابقة أو على
 ما يأتي من الحشي الخالي

المؤدى الخ) أى كما يقال من يؤذى المسلمين فهو ظالم لنفسه وليس الظلم لنفسه محتسب بل يوجد بأى ذنب صدر عنه قال كلام المذكور لجرد تصوير عقيد الظلم بقيد نفسه (قوله ولا يدل على نفي بقاءه) فيجوز أن لا يكون الشخص ظالماً وقاسماً فيصل إليه عهد الامامة وبعد صيرورته قاسماً لا ينزل اذ لا يدل الآية على عدم بقاء الوصول بعد حدونه بل إنما يدل على عدم حدونه أولاً لتكون الوصول أياً حادثاً في الآن (قوله وحاصل الدفع الخ) وذلك ان الوصول كما يطلق على الوصول الآتي الذي يحدث في آن الوصول كذلك يطلق على الوصول الباقي زمانين أو أكثر والآية تدل على نفي مطلق الوصول فتدل على العزل بالفسق (قوله راجع الى أحدهم) اذ لا معنى نسبة ذلك للمكيال الخصوص الى المد بخلاف نسبته الى الاحد فان معناها المكيال الذي يكيل به ذلك الاحد ما أراد أن يكيله (قوله بمعنى النصف) كالعشر بمعنى العشر (قوله لقوات المعنى الذى ذكره الخ) وذلك لان المعنى الذى

غير المعصوم ظالماً لان عدم العصمة أعم استلزم المعصية والظلم أخص من المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلماً حتى يكون غير المعصوم ظالماً وأعم بقيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون معني التعدي على نفسه كفى وصف المؤدى بالظلم على نفسه (قوله وقد يجاب الخ) أى وقد يجاب عن احتجاج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو رأى أكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى انى جاءك للناس اماما * فان امامته بالنبوة لا بالرئاسة الكاملة فن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر (قوله وقد يجاب أن معنى جعل الامامة شورى الخ) يعنى ان هذا الاعتراض إنما راد لو كان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة أمر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة وبإيادهم ما في تبصرة الادلة فوض اليه لينظر واقصوا الامامة أصلاً عنهم بذلك لكن كلام الكشف حيث قال في تفسير شورى لا ينفردون بأمر اجتماعه عليه يدل على انه جعل الخلاف مشترك بينهم ولذا مال اليه الشارح (قوله وهو أمر آتى ابتداء زمانى بقاء هذا الدفع) ما يقال ان الآية إنما تدل على نفي الوصول وهو أمر آتى لبقائه فيدل على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقاءه حتى يدل على انزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آتى ابتداء زمانى بقاء فان الشئ اذا وصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول فى الآن ويكون ذلك الوصول باقياً الى زمان الاتصاف بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء بقاء فيدل على الانزال قطعاً (قوله لا نقول الوصول الخ) حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول أمر آتى والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء (قوله على ان صيغ الافعال) أى على اننا لو سلمنا مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانزال أيضاً (قوله يرد عليه ان أريد بالعصمة الخ) يعنى ان أريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط ملكة الاجتناب فسلطانها ليس بشرط ابتداء لكن التعريب أعني استزمام الدليل للمدعى غير تام اذ المطابق انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان أريد بالعصمة عدم الفسق فالتعريب تام لكننا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله قالوا الخ تأيد لا يشترط عدم الفسق (قوله اعلم ان مباحث الامامة الخ) مقصود الخشني دفع ما قيل ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بأفعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم أم لا فكيف عدلها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر (قوله هو مكيال مخصوص الخ) أى النصف مكيال مخصوص أصغر من المدفعل هذا التقدير ضير نصيفه راجع الى أحدهم وقد يجبى النصف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضير نصيفه راجع للمد وهو ظاهر ومعنى الحديث لو اتفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ ثوبه ثواب اتفاق أحد من أصحابي مدوا ولا نصفه وذلك لان اتفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي عليه السلام وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طوبيتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام (قوله أى فاحبهم محبتي) إشارة الى أن الجار متعلق بما بعده هادون المعنى المصدري والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في محبة صلة وأداة للفعل مكمله ياد وهو واحد ما في الباء على ما في شرح المصباح وليست للسببية والاصاق على ما قاله الفاضل الخشني لقوات المعنى الذى ذكره الخشني بقوله يعنى ان المحبة المتعلقة بالخ (قوله والفروج على السروج) الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج أعنى المرأة والسروج جمع السرج وفي الحديث لمن الله الفروج على السروج (قوله يدل على انه الماط) فان ترتب الحكم على الوصف بشرط العلية على ما بين في الاصول (قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الخ) مثال الحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فان قوله يوم القيامة سد باب السرخ ومثال المفسر قوله تعالى * قاتلو المشركين كافة * فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه محتمل

النسخ لكونه حكماً شرعياً ومثال النص قوله تعالى * متى وثلاث ورباع * فانه سبق ابيان العدد فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية أخرى أعني قوله تعالى * وأحل لكم ما وراء ذلكم * ومثال الحنفي قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما * فانه قد خفي في التباس والطرار لا اختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى * وإن كنتم جنباً فاطهروا * فانه وقع الاشكال في الفهم فانه باطن من وجهه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجهه حتى لا يفسد دخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الأصغر وهذا أولى من العكس لأن قوله تعالى * وإن كنتم جنباً فاطهروا * بالتثنية يدل على التكلف والمبالغة ومثال الجملة قوله تعالى * وجرم الربا * لأن الربا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراماً بالاجماع ولم يعلم أن المراد أي فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المشابهة المنقطعات في أوائل السور واليد ولوجه ونحوها كذا في التوضيح (قوله ولم يكن المستحل الخ) يعني أن تكفير هذا من صور وجهين أحدهما أن لا يكون مؤثلاً أصلاً أو يكون مؤثلاً ولا يمكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر (قوله فتأويل الفلاسفة الخ) أي إذا كان عدم الكفر مشروطاً بأن لا يكون مستحله مؤثلاً في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتميم والتمذيب لا يدفع كفرهم لأن ذلك من ضروريات الدين والتأويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر (قوله وهذا في غير الاجماع الخ) يعني كون استحلال الممصة الثابتة بالدليل موجباً للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة وأما كفر منكر الاجماع القطعي فيه خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعاً ظاهرياً فلا يكفر جاحده انما كان قطعياً فبطل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقاً وانما الخلاف في غيره (قوله أي على تقدير كون الجازم عاصياً) انما يقيد به الصريح برب قوله فيلزم أن يكون المعزلي مطيعاً أو عاصياً كافر الا انه ما آمن أو يأس (قوله معنى هذه القاعدة الخ) دفع لما يقال أن من واطب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم أن لا يكفر لانه من أهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى أنه لا حاجة الى هذا التقييد لأن أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واطب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من أهل القبلة (قوله ثم ان هذه القاعدة الخ) المنصود دفع ما ذكره الشارح قياسياً بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفراً أحدهم من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال يخلق القرآن وأمثاله بشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابعه أكثر الفقهاء وهو المروي في المقتني عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا تكفر الشيعة وانعزلة فلا يحد القائل بالفضيتين فلا احتياج الى الجمع (قوله أي اطلاع الخ) يعني ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقاً سواء كان بلا واسطة أو بواسطة الفناء الخ (قوله والمعنى ان له تعاقباً قرباً بالخ) أي معنى أنه ليس من الجن ان له تعلقاً وقرباً من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة (قوله ربي فيلزم) من رأى برأى فهو ربي بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقاً وقرباً من الجن (قوله وتابعة اسم فريق من الجن) واثباته في النقل من الوصفية الى الاسمية (قوله وغوره الى قعر الارض) غار الماء يغور غوراً أي سفل في الارض (قوله بضم الفاء اسم كالتقوي وبمعناه) اذ هو مأخوذ من أفق به الفقيه وقد تفتح الفاء (قوله فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة) ومن هذا يعلم ان حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحي (قوله ثم برادون) أي بر دكل واحد من صاحب الحرث والغنم اسكن من الحرث والغنم الى صاحبه (قوله فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والامساك لانه الرجوع

(قوله ليصبح رب قوله الخ) يريد أن قوله آمن فيما بعد ناظر الى قوله مطيعاً وقوله يأس ناظر الى قوله عاصياً وقد حمل اليأس ههنا على قوله الجزم بأن العاصي يكون في النار على الجزم وحمل الامن على الجزم أيضاً فيجب أن يكون الجزم والعصيان واليأس صفات قائمة بذات واحدة وكذا يجب أن يكون الجزم والامن والطاعة صفات أيضاً لشيء واحد فيكون الجزم والعاصي واليأس واحداً وكذا الجزم والمطيع والامن (قوله لان أهل القبلة هم الخ) ان اراد أنهم هم أولئك بحسب المعنى التقوي لاهل القبلة فظاهر المنع وان اراد أنهم كذلك بحسب المعنى الاصطلاحي فسلم لكن لا بد من اثبات كون ذلك معنى اصطلاحياً للفظ أهل القبلة بالنقل والظاهر عدمه

عنده) أشار بذلك الى أن العامي له الترجيح اذ الشخص اذا سمع قول مجتهدين يظن غالباً أن قول احدهما أقوى عنده ولو كان عامياً وحينئذ يجب العمل بقوله لا بقول الآخر صرح به (أى بأن للعامى الترجيح) الشيخ ابن حجر في النخبة (قوله اذا صار مجتهداً) فانه اذا بقي اجتهد المجتهد الذى قد المقلد الذى صار عدوك مجتهداً لزم اجتماع المتأينين والا لزم النسخ بالاجتهاد وكلاهما باطل (قوله جميع العالمين) الذى من جملة رسل الملائكة فيفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة الذى هو شق من المدعى (قوله من هذا الحكم) وهو تفضيل جميع الناس على جميع العالم الذى هو لازم عدم التخصيص مطلقاً أى فى الآل وفى العالمين والحاصل ان مراد الشارح التخصيص من الحكم المذكور لا التخصيص من الآل أو من العالمين كما منى عليه الحنفى الخبالي فترتب عليه الاعتراض على الشارح ولكن هذا آخر التحزير والتعجير فى هذا التقرير الخطير ومن الله تعالى نستد للمؤفة فى المبدأ المصير فهو

عنه ولما جاز لسليمان خلافه (قوله واعترض على هذا الدليل الخ) يعنى لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لانه يجوز أن يكون تخصيصه عليه السلام بالذكر اكون مافهمه أحق وأفضل وان كان مافهمه داود عليه السلام أيضاً حقا بشر بذلك قوله غير هذا أو وفق بصفة التفضيل فكأنه قال هذا حق لكن غيره أحق يشعر بذلك قوله تعالى وكلاهما يتناحكا وعلما فانه فهم منه أصابتهما فى فصل الخصومات والعلم بأمور الدين وأما اعتراض سليمان عليه السلام فبني على أن ترك الأولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم (قوله اعترض عليه بأن الاجماع الخ) يعنى ان الاجماع بأن التايب بالنص واحداً ما هو فيها ثبت به صريحاً وهو فى غير الاجتهادات والبحث فى الاجتهادات الثابتة حكماً بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المطلق لعدم تكرار الاوسط اذ بصير الدليل هكذا التايب بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحاً فهو واحد (قوله على أن القياس الخ) أى على أن لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بأن كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يعم العليل (قوله اعترض عليه بأنه ان أريد الخ) يعنى ان أريد أنه لا تفرقة فى العمومات الواردة أنه لا فرق بين الأشخاص فيها ثبت بالعمومات صريحاً وهو الحكم الغير الاجتهادى فلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ المدعى ان الحق فى الاجتهادات واحد وهو أنهم لو اختلفت التفرقة بين الأشخاص فيها وان أريد أنه لا تفرقة فى العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقاً سواء كان اجتهادياً أو غيره فمنوع بل هو أول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح فى التلويح والاصوب أن يقال لو كان كل مجتهد مصيباً يلزم الجمع بين المتأينين بالنسبة الى شخص واحد سيما اذا استغنى عامي لم يلزم تفضيل مجتهد معين من المجتهدين حقيقاً وشافعياً فقادراً أحدهما باباحة التبيذ والا خروالا خرمحرمته ولم يترجح أحدهما عند عدم استقرار علمه على شئ منها وأيضاً اذا تميز اجتهاد المجتهد فان بقي الأول حازم اجماع المتأينين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المفاد اذا صار مجتهداً (قوله الوجوه ان الأولان يفيدان الخ) يعنى ان الوجوه ان الأولين وان كان فهم منهما صريحاً بتفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لاسائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلاً لآدم على أنه لا قائل بالتفضيل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة (قوله فاما أن يخص الخ) يعنى أن تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور فى الآية بوجوهين اما أن يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء أو يكون المراد هو الرسل من أولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بأن يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن أن يقال ان مقصود الشارح رحمه الله ان الآية على عمومها باقية ولا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذى أورده الحنفى (قوله لكن اتأني أولى) يعنى ان تخصيص العالمين أولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه (قوله وقد قال عليه السلام أفضل الاعمال أحزها) وفى حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنها ان احسن الاعمال أحزها أى أمتها وأقوال كذا فى الصحاح (قوله وبه يظهر ان هذا الوجه أيضاً يفيد الخ) لا يخفى عليك ان المنع الذى ذكره من جهة فى عامة الملائكة بالنسبة الى عامة البشر أعني أنبياء المؤمنين فيتم الدليل على عمومته * هذا نهاية ما أردت ابراده فى هذا الكتاب * مستعيناً بالملك الوهاب * وعليه الكلام فى كل باب * والحمد لله على الأنعام * والصلاة على سيدنا محمد خير الأنام * وعلى آله وأصحابه الكرام ثم بحمدته تعالى بمعرفة طابعه (فرج الله زكي الكردى) بمطبعته فى سنة ١٣٣٢ هجرية بمد البعوى الكلى فى تصحيحه وتقيحه

